دكتور طيب تيزيني

في الفكر الفلسفي العربي

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط





طبعة خامسة مع مقدمة



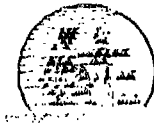
دكتور طيّب تيزيني

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط

الطبعة الخامسة

مع مقدمة







دار دمشق ــ دمشق شارع بور سعيد

هــاتف ١١١٠٢٢ ــ ١١١٠٤٨

مقدمة الطبعة الخامسة

انقضت عشر سنوات على صدور « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي الوسيط » ، منذ عام ١٩٧١ حتى الآن . وهي فترة ذات دلالة خاصة في سياق البحث العلمي في الوطن العربي . فيها برزت أخطر قضية ثقافية في الحياة الثقافية العربية الراهنة . تلك هي قضية التراث العربي منهجا وتطبيقا .

اننا نعيش هذه المرحلة بكل ثقلها وآفاقها ، بكل اشكالاتها وتعقيداتها وحساسيتها . واذا كنا نمثل شاهدا على ذلك ، فاننا،في الوقت نفسه،ندرك مسؤوليتنا التاريخية الكبرى ازاءه .

لقد مرت على العالم العربي في المرحلة المعنية أحداث ذات أبعاد متعددة ، اقتصادية وسياسية وثقافية ، تشير كلها الى محور مركزي ، ذلك هو المعركة على التراث العربي ، النظري منه على وجه الخصوص . من هنا ، نتبين احد اوجه الاهمية لاعادة طباعة هذا الكتاب الذي بين أيدينا .

فلقد صدر الكتاب المذكور مستجيبا لاحتياجات تلك الوضعية فاعلا فيها ، محرضا كل الاطراف المهتمة بالقضية . فالمسالة الفلسفية في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ظهرت على انها تتصل أوثق اتصال بالمسالة الثقافية العربية المعاصرة : ان الجسور التراثية بين الماضي والحاضر برزت على أكثر ما يكون البروز وبصورة تتضح فيها اشكالية هذه الجسور في مناهج البحث المهيمنة في العالم العربي .

لقد تبين ، اذ صدر الكتاب ، ان العودة الى الفكر الفلسفي العربي القروسطي ليس من الضروري أن تمثل ترفا ثقافيا نظريا أولا ، وليس من الضروري أن تجسد موقفا منهجيا من المواقف المنهجية المهيمنة ثانيا . واذ لم يكن الامر لا هذا ولا ذاك ، فقد اتضح ان العودة الى ذلك الفكر يمكن ان تمثل مطلبا جديا عميقا من مطالب المرحلة العربية الراهنة في وجهها الثقافي النظري كما اتضح انها يمكن ان تجسد موقفا منهجيا خارجا على البنية المهيمنة وممهدا لوضعية نوعية جديدة في البحث الفلسفي التاريخي العربي .

لم يكن من السهل ان يختط طريق جديد على النحو المشار اليه . فالخصوم يشهرون السلاح في وجه الوليد ، داعين الى نقضه او التقليل من قيمته . ولم يكن هذا الوليد قد اكتشف بعد بعمق اشكال العمل المنهجي القادرة على مواجهة النقد المدمر والمنطلق من الخصوم . ورغم ذلك استطاع ان يثبت ، وأن يحقق حضورا كثيفا في الحياة الثقافية النظرية العربية .

ان « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » يصدر في طبعته الخامسة في وقت صدر فيه ايضا كتاب « من التراث الى الثورة » ، اي في وقت اتضحت فيه بمزيدمن العمق والخطورة والحسمية اهمية المنهج في البحث التراثي النظري العربي . وبذلك ، فان قراءة الاول اكتسبت دعما منهجيا مبدئيا في قراءة الثاني .

واذا كان الكتاب الاول يصدر اليوم في طبعته الجديدة ، فان هذا يشير بوضوح الى اهمية المسألة المطروحة فيه المرحلة العربية الراهنة اولا ، والى اهمية منهجية البحث المتبعة فيه ثانيا . والجمهور العربي الناهض الذي تلقف الكتاب باهتمام بالغ ، سوف يدرك ، ثانية ، الاهمية القصوى للثقة التي اولاها اياه منذ طبعته الاولى .

ولا سبيل الى تجاوز القول بان الكتاب المعني سوف يشهد اعادة بناء شاملة في طبعة لاحقة منه بحيث تتاح له فرصة الظهور بمزيد من التدقيق والتعميق . ويبقى ان نقول بان انجاز هذه المهمة سوف يقترن بعملية اتمام ما بدأناه بكتاب « من التراث الى الثورة » .

اننا سنحافظ على كتاب « مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » في صيغته التي اكتسبها منذ عشر سنوات والتي امتلك على أساسها القدرة على اثارة المناقشة الفلسفية العلمية في صفوف المثقفين والمفكرين والطلبة . نقول ذلك رغم أننا جادون في جهدنا في صيغته « مشروع الرؤية » الجديد والذي بدأناه بـ « من التراث الى الثورة » ، اي المشروع الذي سينطوي على المراحل الفلسفية التي تعرض لها الكتاب الاول ، وان بمزيد من الاتساع والشمول والتعميق .

هكذا تظهر الطبعة الخامسة من الكتاب العتيد حاملة كل الامل في خلق مزيد من الحوار الفلسفي التاريخي العربي ضمن افق ناهض وبابعاد اكثر رحابة .

دمشق في ١٩٨١/٤/٦

المؤلف

على طريق الوضوح المنهجي

هنالك حاليا واقع فكري يبرز بالحاح ، يتميز بكون علم تاريخ الفلسفة لا يعالج بشكل كاف من وجهة النظر العلمية المعمقة ، وذلك بالرغم من أن ثمة كمية من الاعمال الجيدة قد صدرت مؤخرا(١) . ان هذا الوضع لا يلحق ضررا بالقطاع الخاص المعني هنا فقط ، قطاع تاريخ الفلسفة ، وانما يمتد بتأثيره السلبي هذا الى ابعد من ذلك . ذلك لأن المقولات والمفاهيم ، وخصوصا البعض منها الذي ساهم بشكل أساسي في بناء وتشكيل انظمة Systems (٢) العلوم المختلفة ، لايمكن معالجتها بشكل شامل نسبيا وعلمي حازم ، اذا نظر اليها فقط من خلال انتظام منطقي ، حتى ولو تم ذلك بالعلاقة مع الفروع العلمية الاخرى .

ان المعالجة الدقيقة لواحد من تلك المفاهيم في نشوئه وعلى الاقل من خلال فترات تطوره الجوهرية ، أي في تاريخيته الجدلية ــ وبالطبع بمساعدة فروع المعرفة الاخرى ــ هي المخوّلة والقادرة فعلا على اكسابنا ، ما أمكن ، فهماً علمياً شاملا لذلك المفهوم . فمفهوم الجوهر Substance (٣) مثلا ، الذي لعب دورا رئيسا في الانظمة الفلسفية للفلاسفة اليونان الطبيعيين الاول كما عند ارسطو بشكل خاص ، والذي تضمن منطلقا ورؤية مادية فلسفية أولية ، ان هذا المفهوم لا يمكن فهمه اطلاقا من حيث هو خطوة أولية وأساسية على طريق خلق مفهوم جدلي متماسك عن المادة فقط من خلال

---

(١) بخصوص هذا ينبغي ان يشار الى ان الابحاث في مجال تاريخ الفلسفة قد استنفدت من وجهة النظر المثالية الميتافيزيقية . ومن طرف آخر تتعاظم أهمية دراسة هذا الفرع العلمي، تاريخ الفلسفة ، من وجهة نظر علمية معمقة تعاظما له منحى عمودي وآخر افقي ، اي من الناحيتين النوعية والكمية .

(٢) الكلمة باللغة الاصلية ، التي كتب فيها هذا الكتاب ، هي Systeme . ونحن سوف نقتصر فيما بعد على كتابة الكلمة بالالمانية دون اعادة الايضاح المقدم هنا .

(٣) Substanz

تعريفات منطقية وانطلاقا من مرحلة تطوره الراهنة التي يجتازها خصوصاً على أيدي بعض الفلاسفة المثاليين(١) .

ولا شك ان نتيجة هذا المنطلق المنهجي الضيق لا يمكن أن تكون إلا رفض ذلك المفهوم (الجوهر) كخطيئة أصلية مثقلة بمضمون ميتافيزيقي ، كما أن مثل هذا المنطلق اللاتاريخي في تاريخ الفلسفة يمكن أن يؤدي بسهولة الى ازالة هذا العلم نفسه ، من حيث هو كذلك .

ان تشكيل وتطوير نظريات وفرضيات ومقولات ومفاهيم علمية لا يمكن ان يستجيبا لمستلزمات الدقة العلمية انطلاقا من البناء المنطقي لهذه النظريات والفرضيات والمقولات والمفاهيم فقط . ان عملية التشكيل والتطوير تلك ينبغي ، استجابة لذلك المبدأ العلمي ، أن تردف وتعمق من خلال بحث تلك الركائز العلمية في تاريخيتها . بكلمة أخرى ، ان المنطق ينبغي أن يُرى ويمارس في تاريخه ، والتاريخ في منطقه، وذلك بشكل عضوي وثيق . فاللحظة المنطقية الجدلية في مفهوم ما يمكن استنطاقها واستخراجها بشكل أدق وأكثر شمولية ، حين تُبحث في وحدتها العميقة مع تاريخها ، أي مع تاريخ المفهوم نفسه(٢) .

ان الاهمية الكبيرة لهذه المسألة تظهر بشكل خاص في الوقت الراهن بالنسبة الى قضايا جديدة في العلوم الطبيعية والتكنولوجية والاجتماعية . فليس من النادر أن نلقى آراء ونظريات تعالج بعض المفاهيم ، مثل «البنية» أو «الشكل» أو «النظام» أو «التقدم» ، وذلك انطلاقاً من اعتبارات تتعلق بمستوى تطور هذه المفاهيم الراهن فقط ، ولكن من خلال ذلك يُهمَل جانب أساسي هام من جوانب تلك المفاهيم . ان التاريخ والمنطق يكملان بعضهما في وحدة جدلية ، وهذا يعني أن أحدهما لا ينفي أو يستنفد الآخر . **فبغض النظر عن الأولوية الوجودية (الانطولوجية) للتاريخ** ، فان كليهما جوهري

---

(١) مثل N. Hartmann , G. Jacoby ، انظر حول هذا : الفلسفة الالمانية من ١٩١٧ حتى ١٩٤٥ ، ص ٢٦ ــ ٣٦ ، و : الفلسفة الالمانية بعد ١٩٤٥ ، ص ٣٦ ــ ٤٠ ، برلين ١٩٦١ لمجموعة من المؤلفين .

(٢) ان هذه الفكرة الجوهرية ، الخاصة بفهم جدلي لبناء الفكر الفلسفي ، عبر عنها هيجل بشكل بارز ، وان كان قد ألم هذا منطلقا من « فكرته المطلقة » . فهو يؤكد « بأن تتابع أنظمة Systeme الفلسفة **في التاريخ هو نفس التتابع في الاشتقاق المنطقي للتحديدات** المفهومية الخاصة بالفكرة » . (G.W.F. Hegel : محاضرات حول تاريخ الفلسفة ــ مقدمة . لايبزغ ١٩٤٠ ، ص ١١٩) .

من اجل وضع وتطوير مفاهيم علمية فلسفية ما . ولكن هذه المساواة في الجوهرية والأهمية لا تعني ، بطبيعة الحال ، اغماض العين تلقاء الحالة العيانية الخاصة التي يمكن أن تعرض لنا ، بما فيها من تعقيدات وبما لهامن جوانب جوهرية وأخرى ثانوية .

لهذا كله نجد أن مجرى فترة من فترات التاريخ النظري ، في تعقده وفي غناه ، لا يمكن أن يستوعب ويسبر غوره بحزم علمي الا من خلال منهجية Methodology (١) حازمة علمياً ، منهجية لها القدرة على استشفاف وسبر غور ذلك المجرى بلحظيته ، التاريخية والمنطقية . وهنا لابد من التأكيدعلى أن هذا القول لا يقوم على امتياز صوري خاص بالمنهجية هذه تلقاء المنهجيات الأخرى ، بل أنه يشتق من القانونية الذاتية للتطور التاريخي الخاص بالفكر النظري .

لقد حلت المنهجية هذه قضية « التاريخي » و « المنطقي » في خطوطها الأساسية ، حيث انطلقت من انه — في المنطق — يجب على تاريخ الفكر أن يلتحم ويتآخى مع قوانين الفكر نفسه .

ونحن حين نحاول هنا دراسة الفكر الفلسفي المادي لدى الفلاسفة العرب الاسلاميين في العصر الوسيط في علاقاته الوثيقة قليلا أو كثيرا بالفكر الفلسفي اليوناني ، فاننا لا نعمل على اقحام ذلك الفكر العربي الاسلامي ضمن اطار تلك المنهجية اقحاما ولا على تطويعه لها بشكل تعسفي ، ذلكأن مثل هذا الامر لا يعدو ان يكون عملية هجينة غريبة عن العلم التاريخي والفلسفي . على عكس ذلك ، نحن نطمح هنا الى أن نبحث تاريخالفكر ذاك من خلال منظار جديد يؤكد في الخط الاول على وحدة التاريخ الانساني وعلى عملية النمو الذاتي لهذا التاريخ ، وبالتالي على كون المنهجية العلمية المعاصرة قادرة على تمثل التاريخ ذاك واستيعابه بشكل أعمق وأكثر غنى ودقة مما فعلته المنهجيات السابقة التي تكونت ضمن هذا التاريخ .

ان وضع المسألة بهذا الشكل جعلنا نتلمس بالضرورة القضايا الرئيسية في الفكر العربي الاسلامي الوسيط ، التي مارست تأثيراً ملحوظاً على تشكل ونمو وتطور هذا الفكر . لذلك جاء هذا البحث في مجمله دراسة لتاريخ الفكر الفلسفي المادي اليوناني والعربي الاسلامي في حلقاته الجوهرية التي حققها ، ومن خلال المسائل الرئيسية — في رأينا — التي عالجها .

---

(١) Methodologie

القسم الاول

الجذور التاريخية والمعرفية للفكر الفلسفي المادي والمثالي

بين المادية والمثالية والاسطورة

النشوء المعقد للفكر الفلسفي المادي والمثالي

ان تاريخ الفكر النظري له خاصيته الذاتية . هذه الخاصية تكمن في عملية تكوّن معقدة لاتجاهين فلسفيين ، يكتسب كل منهما طابعا متعارضاً مع الآخر بشكل آخذ في العمق والوضوح . هذان الاتجاهان هما المادي والمثالي(١) . انهما لم يتكونا دفعة واحدة كشكلين من اشكال الفكر الفلسفي . فهما قد اجتازا تاريخاً خاصاً بهما ، ولا يزالان يمارسان وجودهما ويتابعان بالتالي سيرهما التاريخي . وقد تم هذا ، ويتم في عصرنا ، ليس بمعنى انهما يضعان لنفسيهما غايات بعيدة او قريبة بشكل قبلي ميتافيزيقي teleologic (٢) . ان الاخذ بهذا الراي لا ينسجم اطلاقا مع الوقائع التاريخية الميانية ، بل يقوم على مصادرة دينية تنطلق من عملية خلق الهي للتاريخ والعالم عموماً .

من طرف آخر ينبغي ابراز واقع كون عملية التطور الفكري هذه ، المميزة بتشكل اتجاهين او ميلين فلسفيين رئيسيين ، لم تأخذ مداها بشكل محايد ، اي دون نزاع . فالمادية والمثالية لم تتطورا بعيدا عن بعضهما

(١) قد يبدو من نافلة القول ان نشير الى اننا هنا نستخدم ونبحث هذين المفهومين المثالية Idealism والمادية Materialism من حيث هما مفهومان « فلسفيان انطولوجيان » ، وليس من حيث دلالتهما « الاخلاقية moral » . هذا بالرغم من انهما ، كمفهومين فلسفيين انطولوجيين ، يتضمنان في التالهما نتائج اخلاقية نظرية وموقفا اخلاقيا عمليا .

(٢) teleologisch . ان هيجل يقول بهذه الغائية القبلية الميتافيزيقية . فهو يقرر : « نحن يجب علينا ان نبحث في التاريخ عن هدف عام ، عن هدف نهائي للعالم ... » (ج . ف . ف . هيجل : العقل في التاريخ ـ تقدمة لفلسفة تاريخ العالم ، لايبزغ ، دار نشر فلكس ماينر ١٩١٧ ، ص ٥) .

أو الى جانب بعضهما ، بــل مــن خـــلال بعضهما ، وبشكل خـــاص ، ضد بعضهما . لقد أكــدتا نفسيهما وأرستا قواعدهما ليس مــن خــلال تطور منسجم ناجز ، بل ان النزاعيـــة والعدائيـــة هما ما يميز ذالك التطور . وفي الحقيقة ، ان هذا ، انطلاقاً من جوهر القضية ، ينسجم مع الميل الجوهري الذاتي لكلا الاتجاهــين الفلسفيين الرئيسيين ، هذا الميــل الذي يمتلــك القانونية التطورية الخاصة .

ان هذا يؤكد عليه هنا بالحاح ، لأنه ذو أهمية مبدئية بارزة بالنسبة الى القضايا المطروحة في هذا الكتاب .

وبالطبع فاننا ، آخذين بعين الاعتبار هــذه الرؤية المنهجية للمضمون الداخلي لتاريخ الفكر الانساني النظري ، سوف نفهم هذا التاريخ على انه تاريخ لقطبين نشآ وتطورا على أساس معطيات الفعاليـــة النظرية والعملية للانسان الاجتماعي . ونحن اذ نقول « قطبين » ، لانعني انهما الوحيـــدان اللذان يتمتعان بوجود نظري في الدماغ الانساني ، بل الى جانبهما وحولهما تتواجد عناصر « جانبية » . غير ان « قطبية » ذنيك القطبين و « جانبية » العناصر تلك ليستا مطلقتين ، بل هنالك علاقة وثيقة متبادلة بينهما ، لها طابع جدلي ، وذلك بمعنى أن العنـــاصر الجانبية لا تـــزال بعد على طريـــق نضجها الذاتي واكتسابهـــا هوية واضحة متميزة ، اي انهـــا لا تزال بعد في طريقها الى أن تتحول الى جزء لا يتجزأ من واحد من القطبين ، بحيث يجري تمثلها منه ضمن فعالية ذاتية .

والمسألة هذه ، مسألة العلاقة الوثيقة ذات الطابع الجدلي والقائمة بين القطبين والعناصر الجانبية ، تتبدى من خلال كون القطبين نفسيهمـــا نتاج تطور طويل وبطيء ومعقد للغاية للعناصر الجانبية . ولكن هذا لايعني أنهما يفهمان **فقط** من زاوية كونهما نتـــاج ذالك التطور ، ذلـــك لأن وجود العناصر الجانبية المتناقضة بشكل خفي وجود نسبي تماماً وهذا يرتد الى انها تقوم على علاقة وجودية (انطولوجية) عميقة مع القطبين المومى اليهما ، والى انها ، من حيث مضمونها **الميلي** tendentious (١) الجوهـــري ، تخص الواحد أو الآخر من القطبين ، كما هو الحال مثـــلاً بالنسبة الى الـــلاادرية Agnosticism (٢) بموقعها من المادية والمثالية . فهذه ، اي اللاادرية ،

---

(١) tendenzioes (٢) Agnostizismus

تبدو ظاهرياً وكأنها تشكل قطاعاً خاصاً متميزاً عن المادية وعن المثالية . الا انها ، في حقيقة الأمر ، ما هي الا نمو طبيعي للفكر الفلسفي المثالي . وظهورها كشيء مجانب ـ جانبي ـ للمادية والمثالية اللتين تشكلان القطبين المتميزين ، لا يخفي حقيقتها القائمة على علاقة داخلية مع المثالية .

الفكر اليوناني الفلسفي والتطور الفلسفي اللاحق

ان انجلز حينما يقول « بأنه في الاشكال المتعددة للفلسفة اليونانية توجد ، مسبقاً ، تقريباً كل اساليب الرؤية اللاحقة بشكل بذري أولي »(١)، فان هذا لا ينبغي أن يفهم بمعنى أن التطور الأساسي للفكر النظري اقتصر على العصر اليوناني النهجي (الكلاسيكي) ، وأنه بالتالي سوف يظل هكذا ، بحيث أنه لن يجري انجاز شيء جوهري في هذا المجال بعد العصر ذاك ، أو أنه ، بشكل محدد ، لم ينجز شيء جوهري في هذا الاتجاه . ان رأياً مثل هذا يشبه ولا شك راي هيجل الصوفي ، الذي يتوجب من خلاله على « العقل العالمي » أن يجد مرحلته القصوى في نظام هيجل الفلسفي نفسه . بالطبع ، حين تعطى المسالة هذا الاطار الصوفي ، فانها تكون قد افتقدت عنصراً جوهرياً ، هو امكانية حلها حلاً متطابقاً مع معطيات التقدم العلمي والاجتماعي الانساني .

ونحن اذ أوردنا ما تقدم ، فاننا لم نطمح بذلك الى أن نشير الى النوعيات الجديدة في الفلسفة الحديثة او المعاصرة ، بل ان المسالة تدور هنا حول اكتشاف وتعرية وعرض الجوانب الجديدة نوعياً في تطور الفكر الفلسفي لدى الفلاسفة الاسلاميين العرب، تقريباً من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر، وخصوصاً فيما يتعلق بالميل المادي في أنظمتهم الفلسفية. ومن خلال انجاز هذه المحاولة سوف تكتسب اليقين بان الاستمرارية Continuity (٢) في التطور النظري الانساني بمجموعه لا تنفي ولا تستنفد اللااستمرارية Discontinuity (٣) النوعية الخاصة ، المتمثلة بواحدة من فترات ذلك التطور. اننا سوف نحاول البرهان بدقة وثائقية ووضوح نظري ما أمكن ، في مجرى هذا الكتاب ، على أن تينك اللحظتين أو المنحيين (أي الاستمرارية واللااستمرارية) في التطور النظري المعني يشكلان وحدة جدلية عميقة

---

(١) F. Engels مقدمة قديمة لـ « ضد ديرنغ » ـ حول الجدل . في كتاب « ضد ديرنغ » دار نشر ديتز ، برلين ١٩٥٩ ، ص ٤١٤ .

(٢) Kontinuitaet (٣) Diskontinuitaet

نسبية ، لا يمكن بمعزل عنها فهم واستيعاب تاريخ الفلسفة في خطه العام وفي دقائقه وتفرداته فهماً واستيعاباً علميين عميقين .

أن تكون أساليب الرؤية الفلسفية اللاحقة على الفلسفة اليونانية قد وجدت تعبيرها الاولي مسبقاً في هذه الفلسفة ، لا يعني اطلاقاً القول بتتابع للفلسفة اليونانية قائم على نفي منعطفات نوعية فلسفياً . انه لا يعني القول بتطور مستقيم . ان التطور النظري الفكري ، كأي تطور آخر ، يتم ، منظوراً اليه من خلال ميله ومضمونه ، ليس فقط كمياً ، وانما أيضاً نوعياً . بيد أن خاصية التطور النظري الفكري الموغلة في التجريد يمكن أن تثير الاعتقاد بأنها ـ بسبب الاستقلالية Independence (١) النسبية التي تتمتع بها تجاه الواقع الخارجي الموضوعي والتي اكتسبتها على مر الحقب التاريخية، كما وبسبب التأثير الملحوظ للتقليد Tradition (٢) المستمر داخل التطور النظري الفكري ذاك ـ تمثل بشكل جوهري استمرارية ذات منحى مستقيم . لكن هذا الرأي يبقى فاقد الأساس العلمي ومتعارضاً مع الوقائع التاريخية العيانيـــة .

ان نتائج ابحاث في الحقول النظرية والتجريبية والاجتماعية السياسية والاقتصادية ، وان كانت حتى الآن قليلة، تقدم مادة كافية كبرهان واضح على وجود منعطفات نوعية في تاريخ الفكر النظري لدى الشعوب المختلفة ، ومن ضمنها ولا شك ، الشعوب العربية الاسلاميـــة في العصر الوسيط .

ان هذه الرؤية المادية الجدليـــة لخاصية وطابع التطور أو التقـــدم الفكري النظري تقف في تعارض حازم مع تلك التي ترى هذا التطور علـــى أنه تاريخ خطأ (أو ضلال) مليء بالمغزى . ان J. Petzoldt ، الذي ينطلق من هذا الفهم لتاريخ الفكر ، يرى الخطأ ذاك ممثلاً بمفهوم الجوهر (٣) . ونحن حيث نحاول تجنب طرح هذه المسألة بشكل جزئي مبتور ، كما يفعل ممثلو الراي السابق ، بل نطمح الى طرحها تاريخياً عيانياً concrete (٤) ، فاننا نجد ان قضايا نشوء وتطور الفكر النظري لدى اليونانيين القدماء ولدى العرب في العصر الوسيط وكذلك التجارب الاجتماعية العملية بشكل عام تبين أن سلوك وتفكير الانسان الواقعيين ـ بالمعنى الأولي البدائي للمادية ـ والمتجهين

---

(١) Selbstaendigkeit (٢) Tradition

(٣) انظر كتاب J. Petzoldt : قضية العالم، الطبعة الثانية ـ لايبزغ وبرلين ١٩١٢ .

(٤) konkret

نحو الاشياء وعلائقها استطاعا تأكيـد وجودهما فقط حيث نشبت بينهما وبين العنصر الاسطوري المثالي ، الآخـذ بالتكون والتطور الى جانبهما ، نزاعات وتناقضات ضرورية .

عنصران في تحديد العلاقة البدائيـة بين « المادية والمثالية »

هنا يتوجب الكشف عن عنصرين أساسيين ، اساسيين انطلاقاً من العلاقـة التـاريخية الأولية الاصلية . **امـا العنصر الاول** فانه يقوم علـى الرابطة الأولية البدائية بين « المادية » و « المثالية » ، هذه الرابطـة التي تأخذ شكل وطابع الاسطورة **Myth** (١) . ان هذه الفرضية ، كما سنرى في هذه الدراسة القصيرة حول الخطوات الاولى لنشوء الفكر المادي والفكر المثالي ، سوف يكون تقبلها والأخذ بها في خطوطها الاساسية العامة الأكثـر معقولية واقتراباً من الموقف العلمي من رفضها .

ففي البدء نجد رابطة أولية توحد نسبياً بين بذور الاتجاهين الفكريين المومى اليهما فوق . بيد انه من الضروري التأكيد على أن الحديث هنا يدور بالضبط حول البذور الأولى الجنينية للمادية وللمثالية ، هذه البذور التي وجدت تعبيرها بشكل جوهري في الموقف **العملي المباشر** للانسان تلقاء العالم المادي وتلقاء ذاته هو نفسه . غير أن هذا ينبغي أن يُفهم بمعنى أنه لا يمكن التحدث هنا بعد عن تناقض متميز بـين الميل المادي والآخر المثـالي علـى الصعيد النظري **theoretic** (٢) في تلك المرحلة التاريخية البدائية . الا انه يمكن ، بل يجب التحدث في هذا الاطـار عـن وجود **حـد أدنى** من التفكير « النظري ». ذلك لأن العامل الحاسم في عملية **الانتقال أو الانفصال النهائية للكائن الانساني** عن العالم الحيواني قد كمن في نشاطية وفعالية هذا الكائن المكتسبة اجتماعياً ، والتي تبلورت في صنـع واستعمال أدوات عمـل وفي خلق وسيلة مشتركة للتفاهم ، اي في تكوين لغة .

ان هذا ، تاريخياً ، مفهوم بـذاته ، فعلى اسـاس المستوى البدائي للقوى المنتجة (الانسان نفسه وادوات العمل المستعملة ومنشآته واماكنه وتوابعه) في تلك العهود ، وكذلك انطلاقاً من سيطرة الملكية العامة للقوى المنتجة ولوسائل الاستهلاك ، كان الناس آنذاك قادرين على الابقاء علـى حياتهم فقط حيث كانوا ينتجون ويستهلكون بشكل جماعي . وقد اشترط هذا بطبيعة الأمر وجود لغة معينة مشتركة .

---

(١) Mythos (٢) theoretisch

ان هذه الفعالية الانسانية الضرورية اطلاقاً والمزدوجة ، أي الانتاج المادي والتفاهم اللغوي المشترك ، كان قد توجب عليها أن تتضمن في نفس الآن لحظة معينة من الوعيية Consciousness (١) . ذلك لأن الوجود الواقعي لأناس ذلك العصر البدائي استطاع تحقيق ذاته ، من حيث هو واقعي فعلاً ، فقط ضمن اطار واتجاه محددين قائمين على قدرة اولئك الناس على استيعابهم وسيطرتهم على محيطهم Environment (٢) ذهنياً وعملياً بقدر ومستوى ضروريين .

وهكذا ففي الانسان ، من حيث هو جوهر اجتماعي صانع للأدوات ، يكمن بشكل ضروري وتلقائي حد ادنى من « التفكير النظري » . بهذاالمعنى وضمن هذا الاطار من فهم القضية نجد هذا « التفكير النظري » صفة فطرية خاصة بالانسان(٣) .

في وضع اجتماعي بدائي لا تنتج فيه ، بشكل اساسي ، قيم للتبادل والعرض والطلب وانما فقط قيم للاستعمال والاستهلاك ، كحد أدنى لحفظ البقاء، يكون الوعي Consciousness (٤) «بالطبع وبالدرجةالاولى فقط وعياً للمحيط الحسي القريب nearest (٥) ووعياً للعلاقة البدائية مع اشخاص واشياء اخرى **ما عدا** (خط التاكيد مني : ط.ت) مع الفرد الصائر على طريق وعي ذاته ... »(٦) . ان الوعي الخاص بالضرورة المباشرة، اي وعي القطعان Herds (٧) ، ملتحم الى حد كبير بالعالم المادي المحيط والمباشر . نقول هنا « الى حد كبير » لنؤكد على ان ذلك الالتحام لم يكن « كلياً » ، والا لامتنع القول بوجود « ذات انسانية » و « موضوع مادي » . كما ان الطبيعة والمجتمع لم يكونا في الاعتبار الاول بالنسبة الى الانسان ، المتضمن ذلك الوعي القطيعي ، الا شيئاً واحداً متجانساً .

بهذا القدر وفي هذا الاتجاه كان ذلك الوعي وعياً موضوعياً Objective (٨) .

---

(١) Bewusstheit (٢) Umwelt

(٣) انظر : ف. انجلز ــ تقدمة قديمة لـ « ضد ديرنغ » ــ حول الجدل . في كتاب « ضد ديرنغ »، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤١٠ .

(٤) Bewusstsein (٥) Naechste

(٦) ك. ماركس و ف. انجلز : الايديولوجية الالمانية . نشر في : ماركس ــ انجلز . المؤلفات ، المجلد ٣ ، دار نشر ديتز ، برلين ١٩٥٩ ، ص ٣١ .

(٧) Herden (٨) Objektiv

ذلك لأنه اكتسب وجوده ، كما سبق وقيل ، من خلال كونه وعياً للعلاقة البدائية مع ناس واشياء أخرى ماعدا مع الفرد السالك طريق وعي ذاته . لكن موضوعية ذلـك هي في الوقت نفسه نسبية relative (١) ، وذلـك لأن الوعي الانساني هو دائماً وفي مجموع الاحوال ذاتـي subjective (٢) . هذا يعني أن الناس ، حتى في أوضاعهم الاكثر بدائية ، لم يمارسوا وجودهم في هُوّية Identity (٣) مطلقة مع محيطهم ، لذلك فالكل والجزء لم يستوعبا من قِبلهم اطلاقاً كشيء واحد ، بل جرى التمييز بينهما بقدر ما .

ضمن هذا الاطـار الضيق للوجـود الضروري لحدٍ أو قدر ما مـن الفعالية « التنظيرية » Theorize (٤) لدى الانسان البدائي ، تنسم العنصر المادي (الواقعي) والعنصر المثالي (اللاواقعي أو الماورائي) خيوط وجودهما الاولي وتحركا ، ولكن ، بعدُ ، ليس في شكل تناقض متميز بوضوح ضمن ذلك الوعي .

هذا ما يخص العنصر الأول في قضيتنا . وهو يقوم ، كما تبين ، على تحديد العلاقة الاولية ، البدائية بين « المادية و » المثالية ، التي تتحقق في « الاسطورة » ومن خلالها .

أما العنصر الثاني فانه يستبين من خلال ديالكتيك الرؤية لتلك العلاقة البدائية الاصلية ، وذلك على أساسٍ من أن هذه العلاقة توجد في صيرورة وتحول دائمين ، وأن ميل Tendency (٥) هذه الصيرورة وهذا التحول يقوم على عملية تشكلٍ ونمو قانوني regular (٦) للعنصر المادي من الطرف الاول وعلى اقصاء العنصر المثالي من الطرف الآخر .

ولقد وضعت الفعالية العملية للانسان ، اي العمل ، الحجر الأساسي لنشوء الاسطورة ، وفي نفس الوقت لانحلالها الى العنصر المادي (الواقعي) والعنصر المثالي (اللاواقعي أو الماورائي) . والجدير بالملاحظة العميقة انه في عملية الانتاج Process of Production (٧) ذاتها انبعث ذلك الفكر « النظري » البدائي ، اي الاسطورة ، واكد ذاته . انه نشأ كرد فعل ذهني تلقائي علـى المثيرات الحسية المسبّبة عن العلاقات بين الانسان ومحيطه ، هذه العلاقات التي يكمن مبعثها ، هي بالتالي ، في إعمال الانسان أدوات عمل بدائيـة ،

---

(١) Relative (٢) Subjektiv (٣) Identitaet
(٤) Theorethisieren (٥) Tendenz (٦) Gesetzmaessig
(٧) Produktions prozess

ذات آفاق ضحلة ، في محيطه الخارجي المحدود .

ضمن هذا الحقل وبهذا الحد استطاعت « الاسطورة » انجازوظيفتها. التي قامت على التوجيه Orientation (١) الضروري الهادف قليلاً أو كثيراً للانسان تجاه الاشياء الخارجية المعطاة وعلائقها الموضوعية . وفي الحقيقة، استطاع الانسان كسب حياته المادية ، حيث تمكن ، ولو بالحد الادنى ، من تحويل العالم الموضوعي الخارجي الى موضوع Object (٢) له ، من حيث هو ذات Subject (٣) فعالة عملياً .

ومن خلال الفعل الواعي أكثر فأكثر والخاص بالانسان ، هذا الفعل الذي يكتسب ، من خلال استخدام أدوات العمل وبالتالي من خلال التأثير على العالم الخارجي ، لامباشرة Indirection (٤) تنحو باتجاه تعميق ذاتها أكثر فأكثر ، من خلال ذلك الفعل يعيد الانسان ذهنياً تركيب ذلك العالم ثم يموضعه ثانية . ان هذه العملية ، المنشطرة الى شقين والموحّدة في نفس الوقت ، تميزت بكون الانسان قد لجأ الى تمديد مقاييس وخصائص جسده ونفسه على المحيط المادي الخارجي ، وبكونه — في اتجاه معاكس — قد عمل على تمديد مقاييس وخصائص المحيط ذاك عليه نفسه . وقد فعل هذا بدافع من حاجاته الحياتية المادية المباشرة ، التي لم يكن تحقيقها ممكناً الا من خلال اقتراب معمق من العالم المادي ، أي من خلال النفاذ الى هذا العالم بقانونياته الخاصة وتحويل ذلك الى موقف عملي منه (أي من العالم).

هذه العملية الجدلية بين الانسان والعالم المحيط به يمكن فهمها اذن على انها في نفس الوقت توضيع Objectification (٥) للانسان وتذييت Subjectification (٦) للعالم المادي المحيط أو أحياءله — بمعنى اضفاء الحياة الانسانية عليه — . ولا شك ان هذا قد كان ، ضمن الأطر التاريخية التي وجد فيها ، عملية واقعية ايجابية ذات مضمون فكري ، تكمن وظيفته ، بشكل أساسي ، في تمثل ذلك الموضوع ذهنياً والسيطرة عليه عملياً .

ان هـ . وهـ.ا. فرنكفورت ، اللذين يستشهدان بـ « كرولي » حيث يقول « ليس للانسان البدائي الا اسلوب واحد للتفكير ، واسلوب واحد للتعبير ، واسلوب واحد للكلام ـ الاسلوب الشخصي » ، يفسران قوله هذا بتأكيدهما كما يلي : « وهذا ليس معناه (كما يحسب الكثيرون) ان

---

(١) Orientierung (٢) Objekt (٣) Subjekt
(٤) Unmittelbarkeit (٥) Objektivierung (٦) Subjektivierung

الانسان البدائي ، حين يحاول تفسير الظواهر الطبيعية ، يغدق على عالم الجماد صفات انسانية . ان الانسان البدائي لا يعرف عالماً جماداً أبـداً . ولهذا السبب عينه ، لا « يشخص » ظواهر الجماد ، ولا يملأ عالماً فارغاً باشباح الموتى ، كما تريدنا « الروحانية » ان نعتقد . »(١)

على هذا التفسير لقول كرولي السابق نرى ضرورة التعليق بما يلي :

١ ـ من الضروري التمييز بين الاحيائية او الحياتية وبين الروحانية، ذلك لأن الأولى سادت الفترة الأولى من حياة الانسان ، وهي العصرالحجري القديم . في هذه الفترة نشأ الشكل الاول للمجتمع الانساني ، المثل بمجتمع القطيع ونشأمعه الوعي الانساني البدائي ، وعي القطيع ، اوالوعي القطيعي. كان انسان ذلك العصر يرى في الظاهرات الطبيعية ينابيع قوة حية . فهو لم يضاعف هذه الظاهرات ، اي انه لم يضف اليها قوى اخرى ماورائيـة وذات طبيعة روحية . انطـلاقاً من هـذا الواقع التـاريخي تبرز حقيقة اساسية بالنسبة الينا ، وهي ان وعـي الانسان الاول سابق على الوعـي الديني ، اللاواقعي ، وبالتالي الممهد للفكر المثالي اللاحق . بهذا نود القول أن الانسان البدائي ، المتوحش ، لم يلجأ الى اغداق صفات ماورائية علـى الطبيعة المحيطة به ، بل اغـدق عليها الكثير من صفـاته نفسه (٢) ، بشكل استحالت فيه الى قوى انسانية حية يتعايش معها عبر الادوات الحجرية البـــدائيـــة .

٢ ـ ان هـ . وهـ.ا. فرنكفورت من خلال رأيهما بأن الانسان البدائي لا « يغدق على عالم الجماد صفات انسانية »،حين يحاول تفسير الظواهر الطبيعية ، لا يدركان حقيقة العملية الجدليـة التي تتم بـين الانسان ذاك والظواهـر الطبيعية المحيطة بـه . فمما لا سبيل للشك فيـه أن وجود الانسان البدائي قد ارتبط بالضرورة بتلك العملية ، التي كمنت في انسنة تلك الظواهر من قبله ، اي في تحويل الطبيعة الى موضوع انساني ، ولـو بحدود دنيا . وإلا فوجوده ، ببساطة ، كان عرضة للهلاك . لقد كان عليه أن يتآخى مع الطبيعة ، أن ينظـر اليها ، من حيث هـي عضويـة شبيهة

---

(١) هـ. فرانكفورت ، هـ.ا. فرانكفورت ، جون ا. ولسن ، توركيلد جاكوبسن : ماقبل الفلسفة ـ ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، منشورات دار مكتبة الحياة ـ (فرع بغداد) ١٩٦٠ص١٦.

(٢) انظر حول ذلك بحثا لـ G.A. Gurew ، نشر في كتاب : الفلسفة والمجتمـع ـ اصدار ف. بفوه و هـ. شولتسه ، دار نشر الاكاديمية ، برلين ١٩٥٨ ، وبشكل خـاص الصفحات ٤٨٠ ـ ٤٨٢ .

بعضويته . وبالطبع كان هذا ، في الوقت الذي تم فيه من خلال الفعالية الاولية والمحدودة للانسان ، يتحقق دون استيعاب ذهني (فهمي) قائم على استمرارية زمنية طويلة . وفي هذا المفترق من الطرق نجد هـ . وهـ.ا. فرنكفورت يتعرضان لمسألة الزمان والمكان في الذهنية الاسطورية ، بشكل يسلب تاكيدهما السابق ، حول عدم اغداق الانسان البدائي صفاتانسانية على محيطه ، صحته ، وذلك حيث يكتبان : « والفكرة الميثوبيةعن(الزمان)، كأختها عن (المكان)،كيفية ومجسمة،لا كمية ومجردة . ان الفكر الميثوبي لا يعرف الزمان كبقاء متساوق ، أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية . فالانسان الاول ... لم يعرف فكرة الزمن التي تشكل اطار التاريخلنا»(١).

طبيعي انه في الوقت الذي لم يعرف فيه الفكر ذاك « فكرة » الزمن التي تشكل اطار التاريخ لنا ، فان تساوقاً ما ، تساوقاً تاريخياً الى حدما كان لابد من وجوده في الفكر المشار اليه هنا ، بشكل يسمح للانسان البدائي مثلا اتقاء الوحش الضاري ، الذي رآه سابقاً مرة او اكثر من مرة . ان التجربة العملية اليومية للانسان هذا كانت تعمق باستمرار فهمه الزمني ـ التاريخي ـ لمحيطه . اي ان ذاكرته وتذكره كانا ينموان بشكل متساوق مع نمو سيطرته على محيطه من خلال ادوات العمل الأولية ، ومع نمو وتطور قدرته على التعبير الكلامي وعلى ايجاد المفاهيم . فالذهن التاريخي الزمني ، بغض النظر عن بدائيته وعن كونه لم يكتسب بعد طابعا فكرياً متناسقاً ، شكل لحظة ضرورية في تبصر الانسان الأولي البدائي « النظري » والسلوكي . وهكذا نرى ، كما يلاحظ G.A. Gurew انه حتى Lévy-Bruhl قال بوجود فكر منطقي في المجتمع البدائي الى جانب فكر سابق على المنطقية(٢) .

ولا شك أن فكراً منطقياً ــ بهذا نعني هنا الفكر الانساني البدائي الموجّه لحفظ وتعميق عملية تبوّء الانسان مع محيطه ــ يشترط وجود نوع ما من الاستبصار التاريخي الزمني لعلاقة الانسان البدائي مع محيطه، ووجود فعل قائم على انسنة الطبيعة من قبل الانسان ، وبالتالي على اغداق واضفاء هذا الانسان صفاته الانسانية على الطبيعة . وهذا يعني ان تطور موقف المواجهة للانسان تلقاء الطبيعة من المباشرة النسبية الى اللامباشرة

(١) هـ . فرانكفورت ، هـ . ا. فرنكفورت ، جون ا. ولسن ، توركيلد جاكوبسن : نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٣٦ .

(٢) انظر : G.A. Gurew ، في نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٧٩ .

ـ بمعنى ارتفاع الانسان على الطبيعة ذهنياً وعملياً ـ كان قد مر بمرحلة معينة ، لم يستطع فيها الانسان البدائي التمييز بين الذاتي والموضوعي الا بحدود دنيا نسبية ، اقتضتها طبيعة الفعالية العملية الحياتية للانسان تلقاء الطبيعة(١) . ضمن تلك الحدود اسبغ ، أو بشكل أدق ، توجب على الانسان ان يُسبغ على الطبيعة صفاته الحية الانسانية .

مما سبق يتبين ان الطبيعة Nature (٢) ، وأدوات العمل ، والفعالية الانسانية الهادفة بالضرورة والواعية نسبياً ، قد مكنت ، مجتمعة ، من نشوء الاسطورة ومن صياغتها . لقد كتب ماركس ، في حينه ، في مخطوطاته الفلسفية الاقتصادية ، ملقياً ضوءاً مكثفاً على العلاقة الضرورية الجدلية بين الانسان والطبيعة : « ان الطبيعة هي الجسد اللاعضوي للانسان ، يعني الطبيعة بحدود كونها ليست هي نفسها جسماً انسانياً . أن يعيش الانسان من الطبيعة ، يعني : أن الطبيعة هي جسده ، الذي يجب أن يبقى معه في تفاعل مستمر ، وذلك لكي لا يموت . » ثم يتابع قائلاً : « ان تكون الحياة العقلية والطبيعية للانسان متعلقة بالطبيعة ، ليس له معنى آخر ، سوى أن الطبيعة تتعلق بذاتها ، حيث ان الانسان جزء من الطبيعة »(٣) .

مرحلتان اساسيتان في التطور الاجتماعي للمجتمع البدائي وتاثيرهما على تطور الفكر الميثوبي ـ الاسطورة ـ

لاشك ان الكشف عن هذه العلاقة المتبادلة بين الانسان والطبيعة ، في خطوطها العامة ، ذو أهمية خاصة .

في البدء ينبغي الاشارة الى انه ، من حيث الامكان ، يكمن في تلك

(١) ان كون الانسان البدائي ، من حيث هو اجتماعي ، فاعلا يصنع أدوات تتيح له ، ضمن عوامل اخرى ، ارتفاعه على الطبيعة ذهنيا وعمليا ، اي اخذه موقفا مواجها ـ متقاطبا ـ للطبيعة ، يجعل من المتعذر قبول الصيغة المطلقة التالية : « ولذا فان التمييز بين الذاتي والموضوعي لن يعني له (اي للانسان) اي شيء مطلقا . » (هـ. فرانكفورت ، هـ. ا. فرانكفورت ... : نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٢٣) .

(٢) Natur

(٣) ك. ماركس : نقد الاقتصاد القومي ـ موجود ضمن : المخطوطات الفلسفية الاقتصادية ، في مجلد تحت عنوان : ك. ماركس/ف. انجلز : دراسات اقتصادية صغيرة ، برلين ، دار نشر ديتز ١٩٥٥ ، ص ١٠٣

العلاقة عنصر لاعقلاني irrationalistic (١) . ذلك لأن هـذا الامكان القابل للتحقق وجد ويوجد دائماً في اثناء عملية التعميم الفكري النظري وفي مجموع الفعالية الفكرية الانسانية . وبالطبع ، لا يمكن اعتبار هذا العنصر اللاعقلاني فقط من حيث هو تعبير عن العجز العملي والذهني للانسان البدائي، وانما، وبالدرجة الاولى ، من حيث هو نتاج مباشر لفعاليته الانتاجيــة النشيطة بهذا القدر أو ذاك ، هذه الفعالية التي لابد منها والتي تحدّد بالتالي من خلال مستوى منخفض للتكنيك الموضوع تحت التصرف ، كما مـن خلال خصائص العلاقات الاجتماعية القائمة على التملك العام البدائي .

ولقد تحددت ملامح الوعي الانساني البدائيprimitive (٢) وخصائصه العامة من خلال خلفيته الاجتماعية الاقتصادية والتكنيكية . بالطبع لايجوز هنا فهم ذلك بمعنى « اشتقاق » الوعي ذاك من خلفيته المشار اليها اشتقاقاً ميكانيكياً ، وذلك بالرغم من بدائية الوعي المعني هنا . ذلك لأن بينه وبين خلفيته تلك علاقة جدلية لاتنفي ، بل تؤكد الوجود النوعي الخاص به (اي بالوعـي) .

أما الوضع الاجتماعي الاقتصادي ، وهو ما يكوّن الخلفية تلــك ، فيمكن تحديد مضمونه الجوهري من خلال الواقع التاريخي الذي قام على كون **جميـع** اعضاء المجموعات الانسانية البـدائية قـد توجب عليهـم ان يمارسوا عملاً جسدياً ، لكي يستطيعوا العيش . عن هذا الوضع ، المتميز **بالحاجة المادية المباشرة** ، ترتبتنتيجة هامة ، وهي أن اولئك الاعضاء لـم يتوفر لديهم ، بشكلعام، وقتللتفكر في مسائل الوجود الجوهريةوالكلية. وقد بقي هذا الحال سائدا على الأقل حتى تلاشي **وتجووز** اجداد القبائل Ancestry (٣) من قبلنظام الاجداد الرؤساء Chief ain ancestry (٤).هنا ، في هذا النظام الجديد ، تكوّن تعـارض (تناقض) ذو طابع نزاعـي ضمن القوى الاجتماعية . وقد واكب ذلك التعارض نشوء وتطور وجهايديولوجي جديد نسبياً ، اضعف من الوعي الجماعي الذي سيطر حتى ذلك الحـين اضعافاً ، ان لم يكن كلياً ، فقد كان قوياً .

---

(١) irrationalistisch (٢) primitiv (٣) Ahnen

(٤) Haeuptlingahnen . انظر حول هذا الموضوع : G. Paetsch ، نشيد لوثالانغي وفكرة الاله الاعلى ــ مطبوع كمخطوط في : عدد خاص من المجلة العلمية لجامعة فريدرك شلر، يينـا ، ١٩٦٣ ، ص ٧٩ .

في المجتمع البدائي تدور المسألة اذن حول فترتين اساسيتين من تطور العلاقات الاجتماعية والوضع الايديولوجي . الفترة الاولى ، وهي العصر الحجري القديم Palaeolithic (١) ، كانت تقوم على اقتصاد الضرورة ، اي انتاج الحد الادنى الضروري من القيم الاستهلاكية ، دون انتاج بغاية التبادل . كما تميزت هذه الفترة التاريخية الاولى بسيطرة العمل الجماعي وشموليته . وقد امتدت حتى العصر الحجري الجديد Neolithic (٢) ، حيث تبدأ الفترة الثانية ، اي حتى عام ٤٠٠٠ ق م تقريباً (٣) .

لقد كتب John Lewis ، متعرضاً للعصر الحجري القديم : « بأن ناس هذه الفترة (قد طوروا) التكنيك وفن المفائر الى درجة ملحوظة (٤) . اما المرحلة الثانية التي تلت تلك فقد كانت مسرحاً لتحولات ذات شأن كبير ضمن بنية « الاتحاد العائلي البدائي » Matriarchy (٥) ، هذه التحولات التي ارتبط نشوؤها بنشوء ظواهر جديدة في الاقتصاد البدائي . فقد كان ظهور الزراعة ، وتربية الدواجن من الصيد ، وجمع الثمار البرية ، وكذلك تحسين أدوات العمل التكنيكية طبقاً لتنامي درجة سيطرة الانسان على الطبيعة ، واخيراً تطور اشكال جديدة من تقسيم العمل — واخص منها ظهور قبائل الرعاة على انقاض تقسيم العمل البدائي المرتبط بوجود الجماعة Community (٦) — ، كل هذا ، مجتمعاً ، ساهم في تشكل مجموعات اجتماعية معينة ، سادت فيها علاقات اجتماعية ذات طابع نزاعي ، وذلك الى جانب العلاقات الاخرى ذات الطابع المشاعي المتجانس . لأن ظهور قبائل الرعاة لم يكن فقط تعبيراً عن تطور متنام للخيرات المادية والتكنيك ، وانما كان أيضاً الاساس العام من أجل ادخال **التبادل** في الخيرات المادية الاقتصادية ، وبالتالي الطريقة للحصول على فائض معين في بعض المنتجات ، مثل اللحم والدواجن (٧) .

في ذلك الواقع الاجتماعي كمنت البدايات البسيطة للتطور اللاحق

---

(١) Palaeolitikum (٢) Neolitikum

(٣) انظر : John Lewis ، الصيرورة الانسانية للانسان ، دار نشر العلوم الشعبية الالمانية ، برلين ١٩٦٤ ، ص ٥١ . قارن ذلك ايضا ب : J. Bernal ، العلم في التاريخ ، برلين ١٩٦١ ، ص ٥٢ .

(٤) ج. لويس : نفس المصدر المشار اليه سابقا — نفس الصفحة .

(٥) Gens (٦) Gemeinschaft

(٧) قارن : الكتاب التعليمي للاقتصاد السياسي ، دار نشر ديتز ، برلين ١٩٦٠ ، ص٢٦ .

على أساس من الامتيازات الاجتماعية والثقافية ، التي اكتسبت من قبل الآباء الأولين (الأجداد أو الأسلاف) Ancestry . خلال ذلك نشأت نزاعات مختلفة عديدة بين هؤلاء الآباء . وقد احتل هؤلاء اكثر فاكثر المواقع الحاسمة ضمن جماعاتهم المتكونة من اتحاد عائلي واحد أو اكثر .

هذه هي بشكل عام الملامح الأساسية للعلاقات الاجتماعية البدائية التي يمكن فهمها ـ وذلك بالعلاقة مع فهم دقيق لمستوى القوى الانتاجية الخاصة بتلك العلاقات ـ من طرح قضية الاتجاه العام لتفسير علمي تاريخي لعالم افكار World of Thoughts (١) الانسان المجتمعي القديم .

الاسطورة والسحر والطقس

لقد سبق وبيّنا انه من الامور الواردة ان نعتبر الاسطورة اللحظة « النظرية » في الوعي الانساني البدائي . اننا نعني بهذا انه الى جانب الاسطورة قد وجد السحر Magic (٢) والطقس Rite (٣) ضمن الوعي ذاك . لقد بحث George Thomson في كتابه حول «الفلاسفة الأول» اشكال وعي الانسان البدائي ، فاعتبرها تصورات غير ناضجة حول الطبيعة . انه قصرها اولا ، على السحر « الذي توجب عليه ، من حيث هو تكنيك انتاج وهمي ، أن يعدّل ـ يتجاوز ـ نواقص التكنيك Technics (٤) الواقعي ، ومن طرف آخر على الاساطير . . . ، التي كمنت بداياتها فقط في المرافقة الشفوية للسلوك السحري ، هذه البدايات التي تطورت على نحو متدرج الى نظرية أولية rudimentary (٥) حول الواقع(٦) » .

لاشك انه وجدت علاقة متبادلة بين السحر والاسطورة والطقس في الشكل الذي يبرزه تومسون هنا . ولكن هل اقتصرت « الاسطورة » فعلاً على هذه المرافقة الشفوية ؟ تاريخياً ونظرياً ـ معرفياً يمكن القول بان الاسطورة نشأت كلحظة مؤوّلة في وعي ذلك الانسان ، في الوقت الذي أستطاع فيه هذا الأخير تأكيد نفسه ، من حيث هو انسان فاعل يصنع ويستعمل ويعيد صنع ادوات العمل . وعلى هذا الأساس قامت الوظيفة الايديولوجية ـ المعرفية والاجتماعية للاسطورة . اما هذه الوظيفة فيمكن

---

(١) Gedankenwelt (٢) Magie (٣) Ritus
(٤) Technik (٥) rudimentaer

(٦) ج . تومسون : الفلاسفة الاول ، دار نشر الاكاديمية ، برلين ١٩٦١ ، ص ٢٩١ .

تحديدها بالتوجيه الهادف الأول ، الضروري والبدائي للانسان بالنسبة الى محيطه الواقعي ، أي بالنسبة الى موضوع Object وعملية Process (١) الانتاج الذي يمارسه بدوافع حياتية مباشرة . في هذا الاطار من المسألة يمكن اعتبار الاسطورة جزءاً من عملية الانتاج ، بيد انها لم تكن ملتحمة به بشكل مطلق . اذ أن الاحاطة الأولية الضرورية بعملية الانتاج وبالواقع الطبيعي من قبل الانسان البدائي – بوعيه الميثوبي ، الاسطوري – لايمكن ان تتم اذا لم يرتفع هذا الانسان ذهنياً **وبقدر ما** على تلك العملية وذلك الواقع .

ونحن هنا نستطيع الافتراض بان الاسطورة والسحر قد تطورا موازيين لبعضهما ، ومن خلال تأثير متبادل . والجزء المتكلم من الاسطورة كان له انعكاسه ووجوده الذهني في دماغ الانسان ، ذلك لأن الكلمة أو اللغة بشكل عام « هي الواقع المباشر للفكر »(٢) . اذن هنالك عنصر « تأويلي » معين ، يمكن الكشف عنه في أثناء بدايات تطور الاسطورة . كذلك السحر والطقس يمكن اعتبارهما ممارسة Practice (٣) الاسطورة . اما الاسطورة فنستطيع تحديدها من حيث هي الانعكاس « الفكري » ، أو بشكل ادق ، التوجيه الذهني الهادف للسحر والطقس تلقاء الواقع الطبيعي المحيط . ونحن اذ نتكلم عن « بداية » للفعالية الاسطورية لدى الانسان البدائي ، فانما نفهم من خلال ذلك نشوء اتجاه ، او بدقة أكثر ، نشوء ميل لتطور ذهني (نظري) .

وقد تبلور هذا الميل بشكل خاص عبر عملية بطيئة قامت على انفصال الاسطورة عن عملية الانتاج المباشر ، بحيث اكتسبت (أي الاسطورة) استقلالية معينة تلقاء السحر والطقس .

الاسطورة في وحدتها وانشطارها .

ان وضع القضية بالنسبة الى نشوء وتطور اللحظة المادية (الواقعية) واللحظة المثالية (اللاواقعية) يمكن له ، في حال اخذنا ما سبق بعين الاعتبار ، أن يوضّح ، انطلاقاً من مركبين من القضايا :

---

(١) Prozess

(٢) ك. ماركس/ف. انجلز : الايديولوجية الالمانية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٣٢ .

(٣) Praxis

١ ــ في المرحلة الأولى من تطور المجتمع البدائي (العصر الحجري القديم) تشكل الاسطورة اسلوب نظر هادف ، يتميز بالدرجة الأولى بكونه موحّداً unitary(١) وليس متشطراً او متمايزاً . وقد اكتسب الانسان هذا الاسلوب من خلال محاولته الضرورية والدؤوبة الكشف عن « ذات » العالم الموضوعي ، اي قانونيته ، وبالتالي السيطرة عليه عن طريق انسنته . و « وحدة » اسلوب النظر الهادف ذاك هي نسبية ، بمعنى انها لا تنفي ان تكون اساطير الانسان البدائي في المرحلة الأولى من تاريخه متعددة الاشكال والمضامين . فهي ، في نسبيتها ، قد عبرت عن الاسلوب Weise (٢) والميل ضمن الاسطورة للانفعال امام مؤثرات خارجية ، كما للرد على هذه المؤثرات . وهكذا فانها (اي الاسطورة) تعبر عن اتجاه عملية استيعاب وفهم الواقع الموضوعي الطبيعي ، اكثر مما تعبر عن نفسها كلحظة ذهنية مستقلة وعاكسة للواقع ذاك .

بيد ان « وحدة » اسلوب النظر الهادف ضمن الاسطورة اكتسبت مبررات وجودها الموضوعية من الواقع الاجتماعي ، الذي ساد فترة التطور للمجتمع (اي العصر الحجري القديم) ، هذه الفترة التي قامت بشكل عام وجوهري على اقتصاد الكفاف او الحاجة المباشرة Economy of direct need (٣) ، وبالتالي على ضرورة ممارسة عمل جماعي مشترك .

٢ ــ اما المركب الآخر من القضايا ، الذي يلقي ضوءاً ساطعاً على نشوء وتطور اللحظة المادية والأخرى المثالية (الواقعية واللاواقعية) ، فانه ينطلق من ايضاح الجذور الأولى البدائية للمسألة الاساسية للفلسفة Fundamental Question of Philosophy (٤) ، هذه المسألة التي تعتبر الترسانة الاكثر حسماً في فهم التاريخ الفلسفي . لقد كتب ف. انجلز حول ذلك مايلي : «ان مسألة علاقة الفكر بالكون ، العقل بالطبيعة ، لها جذرها ، بشكل لايقل عن كل الأديان ، في التصورات الجاهلية البدائية ، الخاصة بحالة التوحش(٥) .

أن يكون للفكر الفلسفي جذوره ، حسب انجلز ، في هذه الفترة التاريخية الموغلة في القدم ، يعني في رأينا ان نبحث عن هذه الجذور في

---

(١) einheitlich (٢) Weise (٣) Notwirtschaft

(٤) Grundfrage der Philosophie

(٥) ف.انجلز : لودفغ فويرباخ وسقوط الفلسفة الالمانية الكلاسيكية . موجود في : ك. ماركس/ف. انجلز : اعمال مختارة في مجلدين ، برلين ١٩٥٧ ، مجلد ٢ ، ص ٣٤٤ .

« الاسطورة » . ولقد كتب H. Ley مشيراً الى وجود « مركبين متعارضين ، من حيث ميلهما ، »(١) ضمن الاسطورة .

ان كلا الحلين الأساسيين للمسألة الاساسية للفلسفة ، المثالي والمادي ، قد وجدا بذورهما الأولية في الاسطورة . وفي الوقت الذي وحدت بينهما الاسطورة ، فان هذا التوحيد لم يكن مطلقاً . ان وحدة مطلقة لم توجد أبداً بينهما ، اذ ان هذا غير قابل للتحقق لا معرفياً ولا اجتماعياً . فالميل لتجاوز الوحدة تلك من خلال انشطار وتمايز طبيعي وضروري كان قائماً في صلب الاسطورة . ذلك لأن « الوحدة » بدات تكتسب وجودها ، في الوقت الذي اخذت فيه تفقد باستمرار من وحدتها تلك لمصلحة تشكل ميل التناقض والتعارض ذاك وتعميقه . وفي الحقيقة ، في هذا الميل تمركزت وتبلورت بذور فكر نظري فلسفي مستقبلي .

ان هذا يعني اذن ان « وحدة » الفكر الانساني البدائي ، المتمثل بالاسطورة ، احتوت في نفس الآن انشطاراً بذرياً الى اللاواقعي (المثالي) والواقعي (المادي) . بيد اننا حين نتحدث هنا عن ميل طبيعي وضروري ضمن الاسطورة لانشطارها ، وبالتالي لتجاوز ذاتها ، فاننا نرى أن هذا قد تم على مستوى الممارسة الاجتماعية الانتاجية أكثر مما قد تم على مستوى « النظرية » . ولذا فانه لا يمكن ، بعد ، التحدث في اطار هذه المرحلة الانسانية عن فكر فلسفي .

التناقض بين شكل الاسطورة ومضمونها

أما الشكل الذي اكتسبه التطور الذهني للانسان البدائي ، فقد وجد تعبيره في نزاعات غامضة بين المنحيين ، الواقعي واللاواقعي ضمن الاسطورة . كما ان الاسطورة ، التي تضمنت بذوراً أولية غامضة لعنصر فكري واقعي وآخر لا واقعي ، يمكن أن تظهر ، من حيث الشكل Form (٢) الذي اخذته ، غير حقيقية True (٣) . وهذا ما نجده في أغلب الحالات . في هذا الصدد يكتب هـ . و هـ . ا . فرانكفورت في مدخلهما لكتاب « ما قبل الفلسفة » بأن الصور الاسطورية في الأدب والفن « من نتاج الخيال ، ولكنها ليست مجرد وهم »(٤) . ان هذا ـ ولا شك ـ صحيح . ذلك انه ينبغي علينا أن نميز

---

(١) هـ . لاي : تاريخ حركة التنوير والالحاد ـ برلين ١٩٦٦ ، مجلد ١ ، ص ٢٣ .

(٢) Form (٣) Wahr

(٤) هـ . فرانكفورت ، هـ . ا . فرانكفورت ، جون . ا . ولسن ، توركيلد جاكوبسن : نفس المصدر المعطى سابقاً ، ص ١٨ .

هنا ، بقدر مانستطيع من الدقة ، **شكل** الاسطورة عن **هدفها** . فشكلها مرتبط ، في ذهن البدائي ، بقدرته على الارتفاع على الواقع الطبيعي والانفلات من علاقته **المباشرة** به ، وبالتالي بامكاناته على التجريد الذهني . بيد أن التجريد هذا لايعني تجريد الواقع الطبيعي الموضوعي بشكل منطقي وعقلي، بل الارتفاع عليه ارتفاعاً حسياً وهمياً ورمزياً ، بحيث تظل علاقة محددة قائمة بين ذاك « الشكل » الاسطوري والواقع الطبيعي الموضوعي . اي أن الشكل الذي تأخذه الاسطورة ليس من الضروري أن يكون بينه وبين الواقع ذاك علاقة **جوهرية** . على العكس من هذا ، نجد مثل هذه العلاقة الجوهرية سائداً بين مضمون الاسطورة وهدفها وبين الواقع الطبيعي الموضوعي ، في هذه الأغوار البعيدة السحيقة من التاريخ الفكري الانساني يمكننا ، انطلاقاً مما سبق ، رؤية واستجلاء التناقض النسبي الذي هيمن على العلاقة الجدلية بين الشكل والمضمون ، ولا يزال كذلك حتى الآن(١) .

بالاضافة الى ذلك ينبغي الاشارة الى ان معياراً علمياً دقيقاً لحقيقة أو لعدم حقيقة اسطورة معينة لا يمكنه ان يكتفي بالانطلاق من مضمون وشكل الاسطورة تلك ، بل أن الاجابة على السؤال حول كيفية تشكلها وتطورها وحول الظروف التي رافقت ذلك وساهمت فيه ، لهو أمر لابد منه في سبيل القاء ضوء ساطع على قضيتنا . اي ان هذا يشترط كشف وايضاح **الدوافع** Motives(٢) التي تكمن وراء عملية تكوّن الاسطورة . كما يشترط، من طرف آخر ، تحديد واجلاء كيفية توجّه Approach (٣) الاسطورة للاستجابة والاجابة على المؤثرات الخارجية . فا « لماذا » و الـ « كيف » ينبغي اذن الكشف عنهما في الاسطورة **والتاكيد عليهما والتمييز بينهما** .

علاقة الاسطورة بالواقع الطبيعي وعملية تلاشيها وتجاوزها

لقد طرح كارل ماركس في حينه الموضوعة التالية : «ان كل الاسطورية Mythologie تتغلب وتسيطر على القوى الطبيعية وتكيفها في الوهم ومن خلال الوهم : انها تتلاشى اذن مع السيطرة الحقيقية على هذه نفسها

---

(١) ان قضية التناقض او التطابق بين الشكل والمضمون من المسائل الهامة ، التي تعالجها علوم عديدة في عصرنا ، مثل علم اللغة وعلم الجمال الخ... وهنا ، وبشكل عام ، نستطيع القول بأن المضمون يتطور بمنحى أسرع من منحى الشكل ، هذا طبعا بالرغم من اننا نستطيع الحديث عن تطابق نسبي معين بينهما .

(٢) Motive   (٣) Herangehen

(أي القوى الطبيعية : ط.ت) »(١) .

من هذه الموضوعة يمكن ابراز ناحيتين ، الأولى تقوم على أن الاسطورة لها تاريخ، تاريخ خاص بها . أما الناحية الثانية فتكمن في كون الاسطورة ترفع ويجري تجاوزها ، في الوقت الذي تتحول فيه سيطرة الانسان الحقيقية على الطبيعة المحيطة به الى واقع حي وواسع نسبياً . ولكن هل بامكاننا فهم هذا بمعنى ان الاسطورية تمثل شيئاً مفرغاً من اي انعكاس صحيح له ؟ ان الاجابة على هذا التساؤل بالايجاب تتضمن نتيجة لا يمكن فعلاً تبريرها والأخذ بها من وجهة نظر تاريخية معمقة . هذه النتيجة هي عدم اعترافنا للانسان البدائي بتملكه عنصراً ذهنياً (فكرياً) هادفاً ، في الحد الادنى الضروري ، الى سبر جوانب محيطه الطبيعي واخضاعه لضرورات حياته الضرورية . ولكن انكاراً لمثل هذا التبيؤ « الفكري » الأولي والتلقائي **للانسان** تجاه الطبيعة المحيطة به يعني عملياً ، وفي آخر تحليل ، انقراض وتلاشي الانسان تحت ضغط الضرورة المعاشية اليومية ، وذلك منذ «بداية» نشوئه . انه (الانسان البدائي) لم يتبيأ فقط تبيؤاً بيولوجياً ، وانما ايضاً، وبشكل نسبي ، تبيؤاً فكرياً هادفاً واجتماعياً . اذ انه بدأ يوجد، من حيث هو انسان ، في الوقت الذي اخذ يمارس فيه عملاً بواسطة أدوات عمل بدائية ، كالفاس الحجري أو الابرة العظمية .

ان فعالية الانسان العملية لهي فعالية متوسطة . فهي تتم بأدوات عمل، ومن خلالها ، ولكن ليس بشكل ميكانيكي . ذلك لأن استعمال وصنع ادوات عمل يتطلب من مستعملها ومستخدمها حداً ادنى معيناً من الهدفية الواعية . وهذا يشترط **ضمناً** وجود تطور ذهني (فكري) لدى الانسان .

فعملية العمل هي بشكل جوهري نشاطية هادفة مسبقاً ، يقوم بها الانسان للالمام بموضوع عمله (اي الطبيعة) وانسنته . وبذلك تكون قدرته على استخدام وصنع أدوات عمل مرتبطة بمخطط ذهني (فكري) في دماغه، مخطط يسبق تحقيق هذه القدرة ويرافقها في نفس الآن : ان « الفكري » يتحول الى « مادي » . وهذا الاخير ، الذي يمكن تسميته هنا ايضاً بـ « الموضوع » يشترط وجود الفكري ، الذي يمكن تسميته هنا أيضاً بـ « الذات » . وهنا نجد انفسنا أمام حقيقة هامة تكمن في أن سلوك الانسان البدائي وذهنه لم يكونا ابداً خاضعين لضرورة ميكانيكية مطلقة ، بل كانا في مجموع مراحلهما يتمتعان بنصيب من **الحرية** تلقاء الواقع الطبيعي الموضوعي .

---

(١) ك. ماركس : نقد الاقتصاد السياسي ، برلين ١٩٥١ ، ص ٢٦٨ .

بيد انه على أساس هــذه المعطيات وانطــلاقاً منه انبثقت امكانيــة الانحراف عنها والتعالي عليها ، بحيث بدا الأمر كما لو أن «الفكرة» ، التي ينتجها دماغ الانسان ضمن تأثيرات عديدة معقدة ، تسبق العالم المادي في الوجود ، وتمنحه خصائصه الذاتية ، المعبر عنها ب «الروح» أو «النفس». فالطبيعة ، حسب ذلك ، ليست هي الوجود « الحقيقي » وليست هي أصل « ذاتها » ، وانما الفكرة « عنها » هي التي تتمتع بذلــك الوجود الحقيقي المحض ، وهي بالتالي المبدعة للطبيعة .

ان واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف والحاجة الأولية قد عبر عن نفسه باشكال متعــددة واقعية ولا واقعية في الاسطورة ، التي اكتسبت الشكل الأولي لوعي الانسان البــدائي ، أي الشكل المتمتع بالحد الأدنى الضروري من « الوعيية » . بهذا المعنى نجد الاسطورة قد اكتسبت طابعاً عمومياً ، وذلك من حيث كونهــا قد جسدت اللحظــة « النظريــة » التشوفية في وعي مجموعة أو عــدة مجموعات انسانية بدائية . ان خلفية هذه « العمومية الاسطورية » يمكن تقصيها ، حسب رأينا ، في طابع عملية العمل ، الذي انجزته تلــك المجموعات الانسانية . فالطابع هــذا كان أيضاً عمومياً ، اذ لم يكن بامكان الفرد تحقيق وجوده المادي الا من خلال نشاط مجموعته . لذا فان موضوع عملية العمل تلك ، اي العالم الطبيعي الموضوعي ، هو ، ان تكلمنا بلغة ماركس ، «موضعه الحياة الجنسية (من الجنس ، وهو مفهوم يقابل بمفهوم النوع : ط . ت) لــلانسان »(١) . كمــا أن موضوع عملية العمل هو كذلك ، من حيث كونه يستوعب ويتمثل من قبل الذات الانسانية العارفة والموضعة . اما الحياة « الجنسية » ، التي كونتهــا المجموعة الانسانيــة البدائية ، فقــد عبرت عن ذاتها من خــلال الاسطورة الجنسية (الجماعية) .

بيد أن عمومية أو جماعية الاسطورة كانت قد تضمنت منذ بدء تكونها وتبلورها (أي الاسطورة) ميلاً كامناً للتمايز الــذاتي ، وبالتالي للانشطار الذاتي . ان سلوك الانسان البدائي قد حُدد من خلال امكانات العمل الذي ينجزه . وكذلك « فكره » أكد نفسه أكثر فأكثر كمخطط واع لسلوكــه ، وكانعكاس فعال ، بقدر ما ، للعالم المحيط به . ان هذا يعني ، في نهــاية

---

(١) ك. ماركس : نقد الاقتصاد القومي ــ ضمن : المخطوطات الفلسفية الاقتصادية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٥ .

الأمر ، أن كل اسطورة تتضمن ، بشكل أو آخر ، شيئاً من الحقيقة . وما فن المغاور في العصر الحجري القديم الا برهان واضح على ذلك(١) .

نتائج التقدم في التكنيك والاصوات الطبيعية والتجريد الذهني

ان الابحاث التي قدمهـا بعض العلماء(٢) في مجالات العلوم المقـارنة والواصفة الخاصة بالشعوب ــ العلوم الاتنوغرافية والاتنولوجية ــ تري ، بالتعاون مع نتائج ابحاث فلسفية اخرى ، أهمية الدور الذي مارسه تطور وتمايز « الاصوات الطبيعية » لدى الانسان البدائي ، هذه الاصوات التي خدمته كوسيلة للتفاهم . ولقد نشات وتطورت هذه الاصوات ضمن ومن خلال عملية العمل . ولذا فانها تميزت نوعياً عن الاصوات الحيوانية ، التي لا تربطها علاقة منطقية ما والخاوية من مضمون هادف « ذهنياً » .

بالعلاقة مع تقدم تكنيك العمل ومع العمل الجماعي تطورت الاصوات الطبيعية واكتسبت اشكالاً اكثر تمايزاً وخصباً . وقد تم هذا متآخياً مع تطور الميل للتعميم والتجريد الذهنيين في دماغ الانسان انطلاقاً من أشياء وعلائق طبيعية واجتماعية : ان نمو هذه القدرة لدى الانسان (أي التعميم والتجريد) ساهـم بشكل اساسي وحاسم الـى حد بعيـد في تبلور وتطور الفكر الفلسفي المتميز في وقت لاحق(٣) . وقد جسّدت « الاسطورة » ذلك الميل واحتوته ، وكانت هي بالتالي تعبيراً عنه .

---

(١) في المؤلف الضخم (تاريخ عام للفن) ــ لايبزغ ١٩٦٥ ، مجلد ١ ــ نجد اشكالا وصلتنا من تلك الفترة التاريخية ، ليس لها فقط قيمة تاريخية ، وانما أيضا قيمة جمالية . فمـن الشكلين « راس حصان » و «امراة بقرن» مثلا ، من العصر الحجري الاول (ص ٥٥٣ و ٥٥٤) يمكن التعرف على كيفية عكس انسان ذلك العصر لمحيطه الطبيعي ، وبأي شكل قد تم هذا : لقد تم باسلوب واقعي (انظر : ص ٢٦) . هذه الحقيقة التاريخية دعمت من قبل البـاحث الفرنسي G. de Mortillet (عاش من ١٨٢١ حتى ١٨٩٨)، حيث أبان انفن العصر الحجري القديم مترعبمضمون واقعي (انظر: تاريخ الفلسفة، مجلد(١) ، برلين ١٩٦٠، ص٢).

(٢) مثـل Westermann و Leonhardt

(٣) ان الانسـان « يرسم حيوانا . وهو بهذا يكون ملاحظاته حول هذا الحيوان . انه يعيد تركيب شكله دائما بثقة اكبر . انه يعطي معرفته المنبثقة عن هذا الشكل صورة محـــددة ، وبذلك يثبتها . وفي نفس الوقت يتعلم التعميم : ففي شكل وعل واحد تستجمع الخصائص (من قبل الانسـان) ، التي روقبت لدى وعول كثيرة » . (تاريخ عام للفن ــ نفس المعطيـات السابقة ، ص ٢٠) .

تجاوز وهمي للعالم المادي ، ومحاولة استيعابه نظرياً وعملياً

كما أن الميل هذا تضمن كلا اللحظتين ، الواقعية واللاواقعية .وهاتان اللحظتان قادتاه بدورهما باتجاهين متعارضين . فالواحدة منهما ، وهي « اللاواقعية » ، انبعثت عن العجز النسبي للانسان البدائي تلقاء محيطه الطبيعي الموضوعي وتلقاء نفسه هو . أما اللحظة الأخرى فقد كانت تعبيراً عن الموقف الانساني الهادف واقعياً هذا الموقف المشترَط وجوده حياتياً، كما كانت تعبيراً عن رد فعل الانسان على محيطه والتاثير عليه .

وقد عمقت اللحظة الأولى ، اللاواقعية ، وجودها من خلال منحها ينبوعها ، الذي هو العجز ، طابعا نظرياً ناجزاً ، وذلك من خلال لجوئها ، في حال تعاملها مع الطبيعة ، الى « قوى » ليست بذات وجود حقيقي مشخص . انها رات في الظواهر الطبيعية ، التي وقف الانسان عاجزاً تلقاءها قوى وهمية ، معتبرة اياها المبدعة لتلك الظواهر . وهي ، أي اللحظة اللاواقعية ، اذ اختطت طريق تعمقها واكتسابها طابعاً متميزاً ومستقلاً عن اللحظة الواقعية ، فانها ارست بذلك الحجر الاساسي للتطور اللاحق للفكر الفلسفي المثالي وللتصور الديني .

ان « روح » و « قوة » الشيء ، حسب الفكر الفلسفي المثالي والتصور الديني ، ليسا من هذا الشيء . فهو لايتضمنهما بمعنى انه اصلهما وينبوعهما ، بل بمعنى انهما يضفيان عليه وجوده الحقيقي ، فهو ظل مشوّه لهما . وهكذا فالعلاقة بينهما وبينه ليست علاقة مساواة ، ذلك ان «القوة» و « الروح » يتمتعان بوجود مستقل في « مكان ما » حيث يمارسان ، من هنا ، تاثيراً على الشيء وعلائقه مع الاشياء الأخرى ، هذا التاثير الذي يمتد حتى عملية الابداع من عدم مطلق .

بالطبع ، لايجوز للمرء ان يبالغ في تقدير البذور الأولى للتطور الفلسفي المثالي والوهمي . بيد أنه مما لاشك فيه ان في هذه « البذور » قد كمنت اصول الأديان التي نشأت لاحقاً الى جانب المثالية الفلسفية ومن خلال فعل متبادل معها . ان الدينية Religiosity (١) ، التي استقت جذورها من العجز الانساني الموضوعي والذاتي ، قد وقفت في تعارض متسع اكثر فاكثر مع مطامح الانسان الأولية في تحقيق سيطرة حقيقية لا وهمية على

---

(١) Religositaet

عالمه المادي المعطى وفي تحويل (انسنة) هذا العالم تحويلاً هادفاً . ولقد حمل هذا في احشائه نتيجة سلبية تلقاء عملية المعرفة ، حيث أدى بها الى الشلل . لم يعد المرء يتكلم هنا عن « معرفة » حقيقية للعالم الحقيقي (المادي) ، وانما عن عملية تهدف الى سلخ العالم هذا من « ماديته » ، وذلك للتاثير على احداثه وعلائقه لصالح رفع وهمي لعجز الفرد والمجموعة الانسانية البدائية(١) .

ان كل هذه اللحظات قد احتضنت من قبل «الاسطورة» . بيد أن الميل الآخر المضاد ، الميل الواقعي ، وقف في تعارض متنام اكثر فأكثر واعمق مع تلك اللحظات الناشئة عن العجز . وقد تم هذا انطلاقاً من «عملية العمل » الانسانية اليومية وتحت تأثير متطلباتها . وحيث تم هذا ، فانه اتخذ وجهة واضحة المعالم ، تمركزت في رؤية الانسان البدائي للعالم الخارجي ليس من حيث هو شريك ثان له ، وليس من حيث هو ذات موجودة خارجاً عنه ، وانما — وهذا هو المهم — كتحقيق مباشر له (اي للعالم الخارجي) .

ان هذه العلاقة العملية والوجودية (الانطولوجية) بين الانسان والعالم الخارجي كانت في نفس الوقت المنطلق الأولي المحوّل والترسانة الحقيقية — الاصلية — للتطور اللاحق الخاص بالاتجاه الفلسفي المادي وبالعلم عموماً .

هل تاريخ الفكر الفلسفي احادي الجانب ؟

اننا نستطيع ، بناء على ما سبق ، رفض الراي القائم على أن تطور تاريخ الفكر النظري قد سار بشكل احادي ، بمعنى انه تاريخ لمفهوم أساسي واحد فقط ، دون التكلم عن مفهوم آخر مضايف له . فالفيلسوف الالماني الوضعي J. Petzoldt حاول ان « يقرب الى الافهام ، على أساس من علم النفس ، تاريخ التفكر بالعالم من حيث هو تاريخ ذو مغزى لضلالات (أخطاء) ، وذلك بمعنى انه (ذلك التاريخ) يلاحق ويتابع خطأ أصلياً منطقياً وتجريبيا موجوداً في مجموع الرؤى الفلسفية الكونية تقريباً »(٢) . ويتابع القول بأن المفكرين الذين جعلوا من ذلك المفهوم ، الذي يسميه

(١) ان تصور افلاطون ، الفيلسوف المثالي الكبير ، عن المعرفة كـ « تذكر » يمنح عملية « سلخ العالم » تلك وضوحا نظريا بارزا . وبالطبع لم يتحقق هذا الا بعد نشوء «الفلسفة» بالمعنى المتميز .

(٢) ي. بتسولدت : قضية العالم ، نفس المعطيات السابقة ، مقدمة الطبعة الاولى .

بالجوهر Substance، المبدأ الأوحد والأشمل لنظمهم الفلسفية ، لم يستطيعوا ان يستوعبوا كون هذا المبدأ غير مفهوم بذاته ، لأنه يمكن تحديده والتعرف عليه فقط من خلال معالجته في علاقته العضوية مع غيره(١) . وكذلك فالتفكير يبدأ ، حسب رأيه ، مع نشوء وتطور التمايز والتعارض . وبما أن هذا ، حسب رأيه أيضاً ، قد تحقق لأول مرة في تاريخ الفكر على يد الفلاسفة الوضعيين Schuppe و Avenarius و Mach ، فانه يدين مجموع التاريخ السابق على هؤلاء كتاريخ « ضلال أو خطأ ذي مغزى عميق » . وقد كان من الممكن تجنب هذا الضلال ، لو وجدت الشخصيات الفذة المؤهلة لانجاز ذلك(٢) .

على هذا النمط اللاتاريخي ، وانطلاقاً من احكام مسبقة ، تعرض المسألة ، ويحاول إكسابها طابع الموضوعية العلمية .

ونحن حين نفترض ، كما يريد بتسرلدث ، أن الاتجاه المادي قد بقي الوحيد السائد في تاريخ الفكر الانساني حتى نشوء المذهب الوضعي ، وان العنصر « الفكري » أو « الروحي » بالتالي لم يتواجد مع الاتجاه ذاك كمفهوم متعارض معه ، فاننا سوف نصل الى النتيجة الضرورية التالية ، وهي ان كل الفترة التاريخية تلك تاريخ للفكر المادي الفلسفي فقط ، القائم على الضلال والخطأ . بيد ان الأخذ بهذا الرأي والنظر الى التاريخ الفكري من هذا المنظور يشكل خطأً مزدوجاً : فمن طرف اول لأن الفكر الفلسفي ، المادي والمثالي ، قد تشكل بالاصل انطلاقاً من « اسطورة » المجموعات الانسانية البدائية . وثانياً لأن « الفكري » أو اللحظة الفكرية نفسها في دماغ الانسان قد جرى تملكها وتفسيرها من هذين الميلين الفلسفيين الأصليين بدرجة ورؤية مختلفتين .

فاللحظة المادية في الميل المادي تضمنت ، على هذا الشكل ، اللحظة الروحية أو الفكرية مفهومة ومأخوذة من خلال رؤية واقعية .

من هذا المنطلق يمكن ان يبدو الأمر كما لو كان وحدة مطلقة بين الوجود المادي والوجود الواعي نسبياً ، أي بين الوجود المادي وانعكاسه الذهني (الوعيي) في دماغ الانسان البدائي . الا ان هذا الافتراض غير دقيق . ذلك لأنه في الوقت الذي كانت فيه هذه الوحدة المطلقة تفصح عن نفسها ــ وهي في الأصل من مخلفات فترة انتقال الحيوان الى انسان ــ ،

(١) انظر : نفس المصدر السابق ، ص ٣٠ ــ ٣٢ .
(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٨٠ و ٨٤ .

كـانت ذات أهمية ثانوية ، غـير جوهرية . أما الأهمية الجوهرية فقـد اكتسبتها ، في هذه الحال ، عملية انفصال الانسان عن الطبيعة وارتفاعـه عليها . هـذا يعني أن اللحظة الفكرية والمحيط المادي لـم يُنظر اليهما على انهما الشيء نفسه ، وأن اللحظة الفكرية بالتالي لم يُنكر وجودها .

ان التثبت من وجود اللحظة الاخيرة تلـك يعطينا اياه ، كما رأينا ، واقع الاسطورة البدائية ومضمون الانظمة الفلسفية المادية لـدى الفلاسفة الطبيعيـين اليونان في التطور اللاحق . فهنـا احتفظت اللحظـة الفكـرية « بخاصيتها » في اطار المادي (أي المحيط المادي) ، وذلك كجزء « خاص » ضمن هذا المادي . انها استوعبت كقطاع خاص ب « بالحركة والحيوية » في العالم المادي . هذا الاتجاه في فهم القطاع الفكري شكل قاسماً مشتركاً بين وعي الانسان البدائي وبين الفكر الفلسفي للفلاسفة الطبيعيين اولئك ، وعلى الاخص الدريين منهم .

من طرف آخر نجد ان اللحظة الفكرية قـد جرى تمثلهـا من قبل الاسطورة في المجموعات الانسانية البدائية ومن الاتجاه الفلسفي المثـالي اللاحق بشكل لا واقعي ، ماورائي . وقد تم هذا ، في جوهر المسألة ، على حساب المادي (المحيط المادي) . من خلال ذلك لم يستطع هـذا الأخـير أن يؤكد ذاته الا كمجال تمظهر للفكري .

ايهما اكثر قدمية واصالة ، الميل المادي ام الميل المثالي ؟

والآن ، وبعد ما استعرضناه من أمور ، نرى السؤال التـالي يفرض نفسه علينا بالحاح : ايهما تكوّن قبل ، الميل المـادي أم الميل المثـالي ؟ ان التوغل في جوهر القضية يُظهر ان هذين الميلين لم يجتازا في نشوئهما تطورا متساوياً متوازياً ، بل تطورا متمايزا برز فيه الميل المادي قبل الآخرالمثالي. وفي الحقيقة ، هذا يعود الى أن الانسان « بـدأ » يوجـد كانسان ، حيثما استطاع أن يحقق حدا ادنى لتمثل الاشياء وعلائقها المادية تمثـلا ذهنيـا وبشكل « واقعي » ، اي حينما استطاع تحقيق حد أدنى من التبيؤ العملي و « الذهني » مع محيطه المادي .

واذا اخذنا بعين الاعتبار النتائج والانعكاسات الذهنية لعملية التبيؤ هذه في راس الانسان البدائي ، فربما ستظهر لنا غامضة ، اسرارية . بيد ان الدافع الى ذلك ــ وهنا تكمن العقدة ــ هو رد الفعل الانساني الهادف والواعي قليـلا أو كثيرا على المحيط المـادي الخـارجي ، الذي يستثير ،

بالاصل ، رد الفعل ذاك .

ان هذه المسألة تكتسب بعدها واطارها العلمي والفلسفي ، حيثما تستوعب وتفهم بعلاقتها مع الواقع التاريخي التالي ، وهو أنه مع نشوء الانسان كف رد الفعل الجسمي عن ان يكتسب الدور الحاسم في عملية التبيؤ الانساني مع المحيط المادي الخارجي . فردود الفعل الاكثر بدائية وعفوية « لانسان » عصر التوحش ، لم يكن لها أن تبرز ، من حيث هي ردود فعل انسانية ، دون هدفية واعية الى درجة ما . ذلك لأن « العفوية » في سلوك وذهنية البدائي كانت ، مع تطوير وتحسين تكنيك العمل والاحرف الصوتية ، ترتد شيئا فشيئا الى وراء . ولذا كانت عملية تعميق وتطوير « الهدفية الواعية » في سلوك وذهنية الانسان متلازمة عضويا مع عملية تعميق الحرية الانسانية تجاه المحيط المادي ، وبالتالي تجسيدا ذهنيا جدليا حيا لمستوى وطابع التكنيك (الآلات الخشبية والحجرية والعظمية الخ . .) المستخدم من قبل الانسان البدائي .

هكذا نرى ان الفكر الفلسفي المادي يستمد وجوده الاصلي من **الموقف الطبيعي** الذي يجد الانسان نفسه مرغما على أخذه تجاه العالم المادي المحيط : بالرغم من ان هذا الموقف ، بحد ذاته ، لا يؤدي الى تكوين فكر فلسفي متميز . بيد ان ذلك الموقف الطبيعي كان ولا يزال أحد الاسلحة الماضية في يد الفكر المادي ضد المثالية وضد « الغيبية » بكل اشكالها .

لذا فان معيار حقيقة السؤال : ايهما تكوّن قبل ، الميل المادي ام الميل المثالي . يكمن في الاجابة على السؤال التالي : ماهي السمة الجوهرية للانسان ، من حيث هو كذلك ؟ ونحن نعلم ، حسبما سبق ، أن هذه السمة تكمن في كونه (اي الانسان) كائنا فعالا عاملا ، في كونه يقف من العالم المادي موقفا واقعيا realistic (١) من خلال تكنيك العمل . لقد كان على الانسان منذ « البدء » أن يعمل و « يفكر » واقعيا . بالطبع لا يجوز فهم هذا « البدء » بشكل لا تاريخي ولا جدلي . فان يكون الانسان قد عمل وفكر منذ البدء واقعيا ، لايعني ان هذا يفهم بالضرورة على أساس الانعكاس الذهني للعمل الإنساني الانتاجي ، بل على اساس « الدافع » المحرك لفعل الانسان ولتفكيره . اما هذا الدافع المحرك فهو ضرورة التبيؤ الطبيعي بهدف حفظ واستمرار الحياة .

---

(١) realistisch

بيد أن ذلك يتضمن تناقضا بين النظرية والممارسة ، بين العمل المتحقق بدافع حياتي ضروري (التبيؤ الطبيعي الاجتماعي) وبين انعكاسه الذهني . و الحقيقة ، هذا التناقض يمكن فهمه وتبريره على أساس أن ليس هنالك أصلا وحدة (هوية) مطلقة بين الفكر والممارسة العملية . ومن الضروري جدا اخذ ذلك التناقض بعين الاعتبار ، اذا أردنا دراسة وتفحص « المادية » و « المثالية » في نشوئهما وتطورهما .

التمييز بين الهيمنة والتقدمية التاريخية ، بين حقيقة الاسطورة ومشروعيتها التاريخية .

الى جانب ذلك تظهر لنا دراسة ذلك التناقض اهمية التمييز بين ناحيتين ، الاولى هي « الهيمنة او السيادة » والاخرى هي « التقدمية التاريخية » . ففي اطار الممارسة العملية و « الفكر » كان الميل الواقعي ضمن الأسطورة في آن واحد مهيمنا وتقدميا ، ذلك انه قد ساهم ، في اطار الامكانات المعطاة ، في توجيه الانسان البدائي الى عالمه المادي الحقيقي وليس الوهمي ، وبالتالي في تطوير عملية المعرفة الانسانية . وبهذا المعنى فقد كان (الميل ذاك) ، آخذين بعين الاعتبار الاطار التاريخي الذي احتواه ، في نفس الوقت صحيحا معرفيا ومشروعا من الناحية التاريخية والاجتماعية .

بيد انه مع تعمق « وعي » العجز الانساني وتعمق انحراف الخيال Imagination (١) والمعرفة عن الواقع الطبيعي والاجتماعي ، اخذ الميل المادي يخسر من هيمنته اكثر فاكثر .

ان هذا الوضع الجديد انطلق في نموه في وقت اخذت فيه الأديان الاولى تتكون وتتبلور ــ تقريبا في المجموعات القبلية ــ . في هذه المرحلة نجد أن طرفي النزاع : الميل المادي والميل المثالي ، يبلغان مستوى متعادلا في الهيمنة والسيادة في المستوى الذهني (النظري) . هنا تبرز مسألتان ينبغي التاكيد عليهما : ١ ــ ان الممارسة الانتاجية المباشرة للانسان ظلت تشكل دعامة اساسية وقوية للميل المادي (الواقعي) . ٢ ــ لم يتغير شيء جوهري بخصوص « حقيقة » الميل المثالي . فقد بقي هذا انعكاسا **وهميا** للعالم المادي ، بالرغم من انه ظل مشروعاً ، من حيث الاطار التاريخي .

كما يبرز لنا هذا حقيقة اخرى ، وهي ان طرفي النزاع المشار اليهما ،

---

(١) Phantasie

منظورا اليهما بالنسبة الى نزاعهما على المستويين النظري والعملي ، لم يتعادلا . ذلك لان الميل المادي (الواقعي) احتفظ ، بشكل عام ، بالهيمنة والتقدمية في توجيه الانسان البدائي .

من هنا نستطيع اكتشاف خطأ الراي القائل بأن الميل المادي والمثالي (اللاواقعي) كانا متحدين بشكل وثيق في الاسطورة ، بحيث ينتفي حينئذ القول بوجود تمايز معيّن بينهما(١) .

ان فهما تاريخيا جدليا للاسطورة يتنافى مع النظر الى تاريخها من حيث هو تاريخ أوهام وضلالات ذهنية بدائية ومن حيث هو بعيد عن عملية نمو حقيقي معقد للمعرفة الانسانية(٢) .

وجود العالم المادي الموضوعي وانعكاسه الواعي وعوامل تكوّن هذا الانعكاس .

في مجمل تاريخ الاسطورة تكونت لدى الناس البدائيين ، وان كان بشكل غامض ومن خلال الموقف العملي اليومي المباشر ، حقيقة **جوهرية** ، هي أن للاشياء الطبيعية ، كالاشجار والاحجار والماء والمطر ، التي لهم (للناس) بها علاقة يومية مباشرة ، وجودها المستقل عن وجودهم وخارجا عنه . بالطبع ، اذا كانت هذه الحقيقة غامضة لدى أولئك الناس البدائيين، وان تكن قد برزت لديهم بشكل أساسي من خلال ممارستهم العملية اليومية التلقائية والبسيطة ، فان هذا لا يؤدي الى انكار وجودها .

لقد ساهم في ابراز وترسيخ تلك الحقيقة في ذهن انسان المجموعات

---

(١) في هذا الاتجاه يكتب مثلا ر. جارودي : « في عصر لم توجد فيه العبودية بعد ومعها تقسيم المجتمع الى طبقات متعادية لايزال الدين والعلم ، المثالية والمادية ملتحمين في الاسطورة، ولا يوجدان بعد في تناقض مع بعضهما ...» (ر. جارودي: الحرية كمقولة فلسفية وتاريخية، برلين ١٩٥٩ ، ص ٢٤) .

(٢) ان اللاعقلاني الفرنسي « غوستاف لوبون » يرى التطور التاريخي عبارة عن تطور « الوجدية الوهمية » ، بحيث يطرح كل عنصر عقلاني في التاريخ جانبا . انه يكتب : « وتقوم الوجدية على الخضوع لاوهام بالغة من القوة ما تنفلت معه من سلطان العقل ، وتاريخ البشرية هو تاريخ هذه الاوهام على الخصوص ، وتنمو الامة اذا ما حازت أوهاما دينية او سياسية قادرة على تحريك جهودها ... » (غوستاف لوبون : فلسفة التاريخ ، الطبعة العربية ، دار المعارف بمصر ١٩٥٤ ، ص ١٣٢).

البدائية عاملان أساسيان ، هما الممارسة الانتاجية اليومية،وظاهرةالموت. فالانسان ذاك كان متوجبا عليه (كما هو الحال ايضا بالنسبة الى انسان عصرنا وكما سيبقى الامر هذا في المستقبل) بضرورة طبيعية ان ينفذ الى العالم المادي المحيط بكثير أو قليل من العمق والدقة . كان يتوجب عليه أن يرتبط به بشكل أو آخر ، أن يتملكه ويحوله بقدر ما الى ينبوع لحياته المحدودة . بيد أن ذلك العالم المادي لم يكن عديم المقاومة تلقاء السلاح « أي أدوات العمل » المشهر في وجهه من قبل الانسان البدائي .

لقد كان على الانسان ان يكتشف أبعاد هذا العالم ، أي « قانونيته الخاصة » ، من خلال عملية طويلة ومعقدة . على هذا الطريق الشائك كانت أدوات العمل ، الآخذة بالتطور كماً وكيفاً ، وقدرة التفكير المتنامية شيئا فشيئا تشكلان المحرك الاساسي .

في مجرى هذه العملية دخل في ذهنية الانسان البدائي تحول جديد ، كمن في الانتقال من مفهوم المحيط Environment ⁽١⁾ الى مفهوم العالم World ⁽٢⁾ ، وذلك لأن الانسان هذا تجاوز الأفق الضيق المحدد من خلال بنية مجموعته البشرية الموجود بينها ، والتي هي بدورها ذات أفق محدد : فمجموعته البشرية هذه ، التي كونت محيط كل عضو فيها ، تضمنت اتجاه تحولها الى مجموعة مؤلفة من عدة عشائر ، وذلك بالعلاقة مع عملية التحول والتطور الاقتصادي ، التي طرات على المجتمع البدائي .

اما ظاهرة الموت فقد ساهمت في تكوين وتعميق الحس بموضوعية العالم المادي الخارجي في ذهن الانسان البدائي ، حيث كان هذا الاخير مضطرا ــ بطبيعة حياته اليومية ــ الى المقارنة المباشرة والموازنة الحسية بين ظاهرتين ، هما الموضوع غير المتحرك والجامد « الذي لا يتلاشى ولا يذهب هباءً » من طرف أول ، والقوة ، أو الروح التي تدخل مع الموت في حالة سكون وانعدام من طرف آخر . وبالرغم من أن افراد المجموعات البدائية كانوا ملتصقين بالمحيط الماديالمعطى التصاقاقويا وعلىنحومباشر، فان ذلك لم يؤد بهم الى اعتبار وجود المحيط مرهونا بوجودهم .

ان فهم هذا ينطلق ، كما أسلفنا ، من مبررات وشروط عملية . فالتقاطب بين الوعي والعالم ، الذي تبلور وتطور الى جانب ومن خلالنشوء

---

(١) Umwelt (٢) Welt

وتطور تقسيم العمل الانساني الى واحد فكري وآخر يدوي (جسدي) في المجتمع الجديد الطبقي ، لم يصبح بامكانه تجاوز الوضع السابق (أي الاقرار العملي والذهني المباشر بموضوعية العالم الخارجي) الاحيث انفصلت الفعالية الذهنية الفكرية عن الفعالية العملية المباشر . وبطبيعة الحال فقد كان ذلك «التقاطب» خطوة هامة وضروريةعلى طريق التوصل الى «المفهوم» المجرد » عن العالم المادي ، هذا المفهوم الذي يبقى بالرغم من تجريديته ملتصقا بـ « جوهر » العالم المادي . كما أن « القوى » ، التي اعتبرت « أرواح » الظاهرات الطبيعية ، تنظر اليها باعتبارها ذاتية هذه الظاهرات. فالروح ، بهذا المعنى ، اكتسبت اطارا ماديا طبيعيا ، بحيث اعتبرت جزءا من العالم المادي : انها احيائية بدائية ، ولكن ضمن حس ورؤية واقعيين (ماديين) .

ان هذا التصور الأولي حول ترويح (من الروح) شامل للظاهرات الطبيعية لدى الانسان البدائي يمكن اخذها على انها الاصل السحيق للمبدأ العلمي الخاص « بالحركة الذاتية » لهذه الظاهرات . وهذا على الرغم من الصورة « الاسطورية » التي اكتسبها ذلك التصوز البدائي .

★ ★ ★

ان الميل الواقعي (المادي) أكثر أصالة وقدما من الميل اللاواقعي (المثالي) في التاريخ الفكري الانساني ، وذلك باعتبار أن نشاطية الانتاج للانسان الاجتماعي تنفي ، في الأصل ، كل انحراف لا واقعي ، ومن طرف آخر باعتبار أن الدوافع والبواعث المباشرة لهذه النشاطية تمارس في دماغ الانسان البدائي توجيها واقعيا .

وبطبيعة الحال ، فنحن حين تكلمنا عن ميل « مادي » ضمن الاسطورة البدائية ، فاننا لا نعني بذلك سوى الاصل الطبيعي لما سوف ينشأ لاحقا من اتجاه « فلسفي » خاص ومتميز .

أن هُوِّية ، او وحدة مطلقة بين الوعي الانساني والعالم المادي لم توجد ، ولم يكن لها أن توجد . وانه ، في الحقيقة ، لخطأ فاحش أن ننطلق من أن الانسان ، حتى في أدنى مراحل تطوره « لم يعرف اي تناقض بين نفسه وبين محيطه الطبيعي »(١) .

---

(١) Arthur Drews : تاريخ الاحادية Monismus في العصر القديم ، هايدلبرغ١٩١٣، اصدار المكتبة الجامعية لكارل ونتر ، ص ١ .

لاشك ان الانسان البدائي قد تعرف على العالم المادي المحيط وتلمسه في حياته المباشرة كعالم **واحد** . ولكن **الكثرة** ، كثرة الظاهرات في العالم هذا ، انعكست ايضا في التفهم العملي للانسان ذاك . اما حقيقة هذا القول، فانها تكمن في الموقف العملي الواقعي للانسان تجاه عالمه الخارجي المحيط . ذلك لأن **المباشرة** الخاصة بوعيه بالنسبة الى العالم الخارجي ذاك هي ، في نفس الآن ، تذييت ـ من الذات ـ ، وتوضيع ـ من الموضوع ـ له ، أي لوعيه ، وليس الواحد دون الآخر ، اي ليس تذييتا دون توضيع ، والعكس .

اما العام والمفرد Individual (١) ، والوحدة والكثرة ، والهوية والتناقض ، فان هذه جميعا قد اكتسبت ترسانات أصيلة (اولية) في الوعي الانساني ، وذلك من خلال وحدة عميقة كثيرا أو قليلا تجمع بين الواحدة والاخرى . وبالطبع هذه الحقيقة لاتفقد شيئا من واقعها ومفعولها حين نعلم أن التطور النظري المعرفي اللاحق قد نحا باتجاه تعميق فعالية التعميم والتجريد لدى الانسان .

ولقد فهم وعومل العالم المادي كشيء جسمي . أما الذهني (الوضع الذهني) فقد تملك خاصيته في نظر ذلك الانسان في الجسمي نفسه . ولذلك نستطيع الافتراض بأن التقسيم الدقيق اللاحق للعالم او الوجود الى « مادي » والى « فكري » قد اكتسب أصوله الأولية من الواقع ذاك البدائي(٢) .

ان الانسان البدائي قد استوعب العالم المادي في عموميته **المحسوسة**. ولقد تضمنت عملية الاستيعاب هذه اتجاها للتجريد . وهو (اي الانسان) قد تعلم ، ببطء ومدفوعا من حاجاته الحياتية الاولية ، أن استنبات وتعميق عملية التجريد الذهني من العوامل الجوهرية لحفظ وتطوير نفسه .



ونحن اذ حاولنا ، فيما سبق ، معالجة العلاقة بين الواقعية (المادية) والاسطورة من جهة ، واللاواقعية (المثالية) والاسطورة من جهة اخرى لدى المجموعات الانسانية البدائية ، فاننا نرى نفسنا قد توصلنا ، على ضوء

---

(١) Einzelnes

(٢) قارن هذا بكتاب S. Luria : بدايات فكر يوناني ، دار نشر الاكاديمية ، برلين ١٩٦٣ ، ص ١٣ .

ذلك ، الى نتيجة اساسية تتعلق بالتصور حول « المادة » أو العالم المـادي لدى المجموعات تلك . ان هذه النتيجة تقوم على أن التصور Notion (١) ذاك في وعي الانسان البدائي لم يتعدّ حسية هذا الوعي وعيانية الظواهر المادية . ان هذا التصور ، الذي لبى وعكس المتطلبات الحيوية لكفـاح الانسان مع الطبيعة ، حقق ، مع نشوء وتطور اتحاد جديد من قبائل عدة ، قفزة جديدة هامة كمنت في التحول من « تصور المحيط » الى « تصور العـالم » .

أما معرفة « العام » في تجريده فلم تجتز آنذاك الا تطورا ضئيلا . وقد كان على الوحدة (الهوية) الأصليـة النسبية بين الانسان والعـالم الخارجي أن ترغم شيئا فشيئا على التراجع ، وبالتـالي على السمـاح للانشطار والتناقض بالبروز بشكل أعمق . ونحن نرى من وراء ذلك عاملين، هما تطور مستوى شروط العمل الانساني ، وتطور وتكامل القـدرة على التفكير المجرد . وبالطبع ، فكما أننا غير قادرين ابدا على التكلم عن وحدة « مطلقة » بين الانسان والعالم المادي ، فاننا أيضا غير قادرين ابدا على التكلم عن ثنائية « مطلقة » بين الانسان والعالم المادي .

واذن فقد توجب انقضاء فترات تاريخية كاملة ، حتى استطـاع الانسان رؤية العـالم ذاك واستيعابه بشكل مفهومي واع في تنـاقضاتـه الحقيقية ووحدته المجردة .

وأخيرا نرى من الضروري الاشارة الى ان البحث عن أصول أولية للفكر الفلسفي المادي والمثالي في « أسطورة » الانسان البدائي لا يعني اننا نجـد ذلك الفكر في هذه الاسطورة . ذلك لأن تفكيرا فلسفيا اخذ في التكون والتطور، حيث انقسم العمل الانساني الى واحد فكري وآخر يدوي (جسدي) في المجتمع الطبقي الجديد ، الذي قام على انقاض المجموعات الانسانية البدائية.

أما الذي استطعنا تقصيه في «الاسطورة» تلك ورسم ملامحه الاولى البعيدة ، فهو فترة **ما قبل تاريخ** الفكر الفلسفي المتميز والمنظم .

---

(١) Vorstellung

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القسم الثاني

معالم المشكلة الفلسفية في شكلها المبكّر اليوناني

الوضع الاجتماعي-الاقتصادي والفكري في اليونان القديمة وشروط نشوء الفلسفة هناك

ان معالجة قضايا التطور الفلسفي المادي ، وعلى الاخص « مفهوم المادة » في واحدة او في عدة من فترات تطوره الرئيسية في اليونان القديمة ـ كما في العصر العربي الاسلامي الوسيط ـ ، لا يمكن لها (للمعالجة) أن تكتفي بالانطلاق منها نفسها ، لكي تكون قادرة على كشف الملامح والاتجاهات الرئيسية لذلك التطور الفلسفي أو لذلك « المفهوم » . فمن النتائج الأساسية للعلم الاجتماعي المعاصر التاكيد على أن تاريخ فترة اجتماعية ما يشكل وحدة كلية عضوية ، وعلى أنه ، من طرف آخر ، توجد هنالك حلقات أو عناصر ضمن هذه الوحدة تمارس تأثيراً اكثر حسمية وأكثر اهمية من حلقات اخرى في التطور القانوني لتاريخ الحقبة الزمنية المحددة . هذا يعني ، بطبيعة الأمر ، انه من الخطأ النظر الى الحلقات والقطاعات المختلفة والمكوّنة للمجتمع الانساني على انها **متساوية** في فعلها وتأثيرها ، ويؤدي بالتالي الى ان نرفض مثلاً آراء الوجودي الفرنسي ألبير كامو القائم على مساواة السكّير في حانته بالقائد الاجتماعي او الحربي في جبهة كفاحه . بيد أن هذا بدوره لايدعونا الى رفض الحقيقة التالية ، وهي ان العناصر والقطاعات « الاخرى » من المجتمع تمارس فيه أيضاً فعاليتها المؤثرة ، وأن لها بالتالي خاصيتها النوعية المستقلة **نسبياً** عن تلك القطاعات الاكثر حسماً واهمية .

ان العوامل التي تمارس ، في **النهاية** ، حسب معطيات العلم الاجتماعي المعاصر ، الدور الاكثر حسمية في عملية التطور الاجتماعي الانساني هي الاجتماعية ـ الاقتصادية . بينما اشكال الوعي الاجتماعي ، من فن وفلسفة

وعلم ، فانها ، وان تكن فعالة ، لا تملك أن تمارس فعلاً ذلك الدور . ونحن نستطيع التأكد من صحة هذه الموضوعية العلمية ، اذا درسنا بشكل خاص ملامح المجتمع البدائي الاجتماعية ــ الاقتصادية والفكرية . وقد حاولنا ذلك في القسم الاول من هذا الكتاب .

ان ذلك المجتمع البدائي قد تميز ، بالخط الأول ، بكونه مجتمعاً قام على **الكفاف الاقتصادي والفكري** . الا ان هذا الواقع اكتسب في التطور اللاحق ، أي مع عملية انتقال وتحول المجتمع البدائي الى المجتمع الطبقي وتوطد هذا الأخير ، أشكالاً جديدة ، بحيث نشأت صعوبات جدية أمام الباحث ، يمكن أن تؤدي ، اذا لم توضع في اطارها الصحيح ، الى تشويش القضية في ذهنه .من هذه الصعوبات مثلاً ان يتبنى المرء الرأي القائم على أن « النظرية » أو الفكر النظري عموماً يجد جذره ومبرر وجوده ، بالدرجة الأولى ، في ذاته . أو انه اكثر من ذلك ، أصل العالم المادي الخارجي ، هذا بالرغم من كون الفكر ذاك يتمتع بوجود مستقل **نسبياً** عن الواقع الاجتماعي. ان تلك الاشكال **الجديدة** من تطور الحياة الاجتماعية ــ الاقتصادية والفكرية، هذه الاشكال الآخذة بالتعقد والتشعب اكثر فأكثر ، لا يمكن دراستها وتقصي ابعادها طبقاً لمتطلبات البحث العلمي التاريخي الدقيق اذا أريد للوضع الاجتماعي ــ الاقتصادي أن **يشتق** من ظواهر فكرية ما . ونحن في الوقت الذي نؤكد فيه على أن تلك الاشكال الفكرية تمارس تأثيراً ايجابياً أو سلبياً فعالاً على الواقع المادي الموضوعي ، فاننا ــ منطلقين من معطيات العلوم الطبيعية والاجتماعية ومعطيات تاريخ الفكر الفلسفي ــ لا نشك في ان الاشكال الفكرية المعنية تخضع ، في الأخير وبشكل غير مباشر ومتوسط ، الى التأثير الاكثر حسماً للاطار الاجتماعي ــ الاقتصادي الذي تندرج فيه . انها ، تلك الاشكال الفكرية ، تجيب على المشكلات التي يطرحها الاطار ذاك ، وتؤثر هي بدورها على هذه العملية بمجملها ، سلبياً أو ايجابياً . فهي نفسها التي تصوغ الاسئلة المطروحة عليها من قبل الواقع الاجتماعي ــ الاقتصادي ، وبذلك تؤكد نفسها كعنصر فعال ديناميكي في عملية التطور الاجتماعي ــ الاقتصادي وفي وعي هذه العملية من قبل الانسان الاجتماعي.

لذا فان انجاز بحث علمي دقيق للفكر الفلسفي في تاريخه الذي يشمل بالطبع الفترة اليونانية بما فيها من اتجاه مادي ساهم باشكال وحدود مختلفة في التأثير على الفكر العربي الاسلامي الوسيط ، اقول ان انجاز بحث من هذا النوع يستلزم كشف وتحديد الخلفية الاجتماعية ــ الاقتصادية لذاك الفكر.

وبالرغم من وضوح منهجنا هذا في البحث ، فاننا نود التنويه بأننا نرفض ، بوعي ، طرح القضية من خلال منطلق **ميكانيكي** يرى في الفكر الفلسفي ، والنظري بشكل عام ، امتداداً **كمياً** لتلك الخلفية . ان الاقتصادية Economism (١) تشوه المسالة حقاً ، حيثما تعتبر مظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية الثقافية كلها خاضعة لحتمية اقتصادية خضوعاً **اشتقاقياً** ، بمعنى ان تلك المظاهر ، لكي تجد تفسيرها ، ينبغي أن تستنبط (تشتق) من الأسس الاقتصادية للمجتمع الذي يحتويها . ولكننا ، من ناحية أخرى ، نرى في « النظرية الذاتية اللاتاريخية » والنظرية الأخرى القائمة على « النقد النفساني الذاتي » لتاريخ الفكر الفلسفي خطراً يماثل خطر « الاقتصادية » على البحث العلمي لتاريخ الفكر هذا . ولنا مثال على « النقد النفساني » و« اللاتاريخية » في عشرات الكتب الصادرة والتي تصدر باللغة العربية لمؤرخي الفلسفة العرب ، امثال عبد الرحمن بدوي .

وبالطبع ، فنحن حين نرى ضرورة الخلفية الاجتماعية الاقتصادية للفكر الفلسفي من اجل طرح وتحديد ملامح وآفاق تطوره الأساسية ، فاننا نريد بذلك تشخيص الأطر **العامة** الضرورية لتلك الأرضية ، تلك الأطر التي تحركت ضمنها امكانية نشوء الفكر ذاك .

ان نشوء « الفلسفة » ارتبط بانبثاق تقسيم العمل الانساني الى واحد فكري وآخر يدوي (جسدي) وتواقت ، مبدئياً ، معه . هذا بمعنى نفي اي تأثير **ميكانيكي** على بعضهما . ذلك لان الثاني منهما ، أي تقسيم العمل ، قد قدم **امكانية** نشوء وتطور فكر فلسفي متميز . وفي الحقيقة ، ان محاولة بحث اصول الفكر هذا بمعزل عن التأثير الذي مارسه على ذلك تقسيم العمل خاطئة ، بمقدار ماهو خاطىء الراي القائل بتلازم ميكانيكي بين تكون تقسيم العمل ونشوء الفلسفة .

لقد اخذت تتكون بدايات فكر فلسفي بالمعنى المتميز لأول مرة في تاريخ البشرية لدى اليونان القدماء في القرن السادس ق.م ، مع ان تقسيماً للعمل الى فكري ويدوي كان موجوداً قبل ذلك في بلدان أخرى ، مثل مصر وما بين النهرين . هذا الواقع التاريخي يطرح علينا واجب البحث عن عوامل اخرى ساهمت ، مباشرة أو بشكل متوسّط ، في تكوين الملامح الأولية للفكر الفلسفي .

---

(١) Oekonomismus

في هذا الاطار من طرح القضية يجب ملاحظة ان اليونان القديمة قد وجدت منذ القرن الحادي عشر ق.م ضمن عملية تحول جديد ، يمكن تحديده ، بشكل عام ، بانه اتجاه جديد لاقامة مجتمع عبودي . ان أهمية هذا التحول كمنت ، في ذلك الوقت ، في كونه مثل انقلاباً اجتماعياً جوهرياً في العلاقات البطريركية (العلاقات الابوية) القديمة ، وفي كونه، بالتالي، قد أرغم العصر « الذهبي » ، الذي قام على تلك العلاقات ، على التلاشي .

لقد انطلقت عملية التحول تلك في مسيرتها على طريق تعميق تقسيم العمل المشار اليه فوق وتحقيق ظروف اقتصادية واجتماعية اخرى . فتقسيم العمل ، من حيث هو كذلك في التاريخ الاجتماعي ، جلب معه فيضاً في الانتاج المادي المعاشي بالنسبة الى الحد الادنى من متطلبات الحياة المعاشية. ولكن هذا كان ، في نفس الوقت، دفعة ضرورية لتحقيق مبدأ تبادل المنتجات بين الافراد ، كما بين العائلات . ولا شك في أن ادخال الانتاج التبادلي الى الحياة الاقتصادية للمجتمع اليوناني كان المهد الحقيقي لتكوّن وتبلور وجه اجتماعي جديد في تلك الحياة . فقيمة التبادل ، التي هي البضاعة ، اخذت تتحول الى العامل الفعال والمميّز في تطور المجتمع اليوناني . ودون ريب ، فان نشوء وتطور الانتاج البضائعي في ذلك المجتمع شكل نقطة تحول أساسية في تطوره . والعلاقات الاجتماعية البطريركية وجدت نفسها ضمن عملية تلاش آخذ في العمق والاتساع ، ولكن التبادل البضائعي لم يتحقق في الحياة الاقتصادية العامة الا بشكل بطيء . فهو طالما لم يغز بعد المجتمع كله ، اي طالما لم تستبدل بعد العلاقات الجماعية القديمة القائمة ، بشكل اساسي ، على انتاج القيم الاستهلاكية من قِبل العلاقات البضائعية الجديدة الآخذة بالتشكل ، وطالما ان التبادل ، تبعاً لذلك ، لايزال « يحمل طابعاً صدفياً ، فان نتاج عمل ما قد تُبودل ، بشكل غير متوسّط ، لقاء نتاج عمل آخر »(١). ولقد كان هذا هو الشكل « الصدفي » الأول لتطور ثابت ولاحق ، ولتوسيع لاستعمال النقد ، أولاً بأشكاله المختلفة المتعددة ، ومن ثم في شكله الموحد ، الذي هو النقد المعدني .

ان تشكل المجتمع اليوناني الحضاري (الطبقي) الجديد كان تحولاً شاملاً في الواقع اليوناني القديم تميز، بالخط العام، بانحلال المجموعات القبلية الموحّدة ، أي بانحلال الملكية المشاعية الطبيعية لوسائل الانتاج وللمواد

---

١) التعليمي للاقتصاد السياسي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٠ .

الاستهلاكية . أما البديل لذلك فكان مجتمعاً موحداً ، من حيث كليته ، ومنقسماً ، من حيث تناقضاته الطبقية الجديدة . ومن الجدير بالذكر أن علاقات الملكية الجديدة هي التي عملت على اكساب المجتمع الجديد ملامحه الأساسية العامة . ولقد كان على الاقتصاد الزراعي البدائي كاقتصاد لا منازع له ، ان يفقد ، خلال ذلك ، أكثر فأكثر من جذوره العميقة ، وذلك في وقت أخذ فيه العمل اليدوي يمارس في الحياة الاجتماعية العامة دوراً متزايداً في الأهمية . والعمل اليدوي هذا توسع وتطور بشكل طردي بالنسبة الى تسارع تحقيق الانتاج البضائعي والتبادل البضائعي على مستوى مجموع الحياة المادية للمجتمع . على طريق هذا التحول في الانتاج والتبادل البضائعيين اخذت تبرز بقوة ضرورة التحسين المستمر « للمعادل » البضائعي العام . أما التحول العميق ، الذي طرأ على علاقات الانتاج الجماعية القبلية وادى بها لأن تصبح علاقات نقد مجردة ، غير شخصية و «غير قابلة لأن تدرك» ، فانه استطاع ان يكتسب مضمونه الاجتماعي ، حيثما تحول ذلك المعادل البضائعي الى نقد معدني .

الا ان هذه العملية لم تأخذ ابعادها على طريق منسجم ، خال من أزمات النمو وتناقضاته . فهي في مسيرتها ، تميزت باحتوائها تناقضاً اساسياً بين علاقات الانتاج البطريركية القديمة ، المتجمدة والمتكلسة اقتصادياً وبين النمط الجديد من الانتاج للحياة الاجتماعية المادية ، وهو الانتاج البضائعي . وانطلاقاً من تيار هذا النمط الانتاجي ومن خلاله دافع العالم الجديد عن نفسه ضد العالم القديم ، وذلك بطموحه وبعمله التاريخي المشروع على مد كيانه على مجموع المجالات الاجتماعية .

ولقد اهتزت علاقات الملكية الزراعية القديمة ، الكبيرة والصغيرة نتيجة تطور وتعاظم اهمية الانتاج التبادلي البضائعي . ولكنها ، وخصوصاً الكبيرة منها ، لم تزل . في هذا الواقع الاجتماعي عبّرت عن نفسها احدى الملامح الجوهرية للوضع الاجتماعي الاقتصادي والفكري الذي ساد آنذاك : الطابع التواطؤي للعناصر المتناقضة والمكوّنة لذلك الوضع . أما الكشف عن هذا الطابع ، فانه يتعلق اساساً بتوضيح دقيق لحالة القوى الاجتماعية الطبقية ، التي كانت آخذة في التشكل والنماء .

لقد كتب ف. انجلز في حينه الموضوعة الأساسية التالية : « ان مرحلة الانتاج البضائعي ، التي تبدأ بها الحضارة ، تحدد ، من الناحية

الاقتصادية ، من خلال دخول ١´ ــ النقد المعدني ، وبالتالي الراسمال المالي والفائدة والربا و ٢´ ــ دخول التجار كطبقة وسيطةبين المنتجين و ٣´ ــ دخول الملكية الخاصة والرهن العقاري و ٤´ ــ دخول العمل العبودي ، من حيث هو الشكل المسيطر للانتاج »(١) . وفي الحقيقة ، نجد ان ميزان القوى الاجتماعي قد تغير في اليونان القديمة لصالح تكوين وتوطيد طبقة اجتماعية جـديدة ، هي طبقة التجار . وقد تحقق هذا من خلال توسيع وتشعيب دائرة التبادل البضائعي ضمن منطقة واحدة وعدة مناطق . اما الدور الوسيط بين البائعين والمشترين فقد مارسته بالأصل تلك الطبقة الجديـدة . ولا شك أن تكون الطبقة هذه وتميزها ، من حيث هي كذلك ، عن بقية القطاعات الاجتماعية يعتبر تحولاً أساسياً في مجمل التطور الاجتماعي الانساني . فهي قد جلبت معها مرحلة جديدة من مراحل تقسيم العمل . انها خلقت، في آسيا الصغرى في اليونان على وجه الخصوص ، نظام تجارة ضخماً أثر على مجمل الحيـاة الاقتصادية الاجتماعية . ولقد تكون وتطور مع هذا النظام التجاري بالضرورة رأسمال تجاري وربوي . ذلك لأن طبقة التجار تلك استلزم وجودها هذا الراسمال كوسيلة ضرورية لطرح وفرض شخصيتها الاقتصادية في المجتمع الجـديد . من طرف آخر نلاحظ ان ترسيخ هذا الراسمال وتوسيع نطاق وجوده لهو تعبير عميق عـن الدرجة المتزايدة لاستغلال الطبقـة الرئيسية الأخرى ، طبقة العبيد .

لقد كان التجار في نفس الوقت مالكي عبيد . الا انهم لم يكونوا الوحيدين من حيث تملكهم عبيداً . فقد شاركهم في ذلك ايضاً الملاك الكبار والفلاحون الصغار والعمال اليدويون . ان هؤلاء جميعاً كوّنوا الفئات الأساسية ضمن السكان الاحرار في المجتمع . مقابل هؤلاء كلهم انتظم العبيد في تقاطب آخذ اكثر فاكثر في الاحتداد . ان هـذه البنية الاجتماعيـة الطبقية قد تكونت خلال عملية طويلة ومعقدة ضمن المجموعات القبلية وعلى أساس الملكية الخاصة ومد سلطتها على مجموع قطاعات المجتمع . وقـد وضع الحجر الاساسي لهذا التحول الكبير خـلال « الفترة الهومرية ــ نسبة الى هوميروس ــ » ، التي امتدت من القرن الحادي عشر حتى القرن التاسع ق.م.(٢) .

أما في القرنين الثامن والسابع ق.م فقد اكتسبت عملية التحويل تلك

---

(١) ف. انجلز : اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، برلين ١٩٥٣ ــ ضمن (كتابات مختارة ، مجلد ٢ ، ص ٣٠١) .

(٢) انظر حول ذلك : الموسوعة الصغيرة ــ تاريخ العالم ، لايبزغ ١٩٦٦ ص ٢٦٦ .

طابعاً سريعاً وواسعاً . وهنــا ينبغي الملاحظــة بأن ادخال « صك العملة » النقدية في الحياة الاجتماعية ــ الاقتصادية العامة قد ساهم بشكل جوهري في توطيد تلك البنية الاجتماعية الطبقية . امــا اكتساب عملية صك العملة النقدية طابعاً ثابتاً دورياً ، فقد كان في القرن السابع ق.م(١) .

ان هــذه الصورة عــن البنية الاجتماعيــة الطبقية للمجتمع العبودي اليوناني قد كوّنت بجوانبهــا المتمايزة المتعددة وحدة عضويــة . وبطبيعة الأمر ، فنحن حين نتحدث عن تلك الجوانب ، من حيث هي متمايزة ، فاننا نؤكد بذلك على واقع هام ، وهو ان وحدة هذه الجوانب نسبية . بمعنى انها تحتوي انشطاراً ذاتياً جسّدته بشكل اساسي طبقتا العبيد والأحرار . ولكن حتى ضمن طبقة الاحرار تلك ــ وهــذا الأمر له اهمية كبــيرة بالنسبة الى مسألــة تكون وتطــور الفكر الفلسفي آنــذاك ــ تكونت ونشبت تناقضات وصراعات اسهمت في اعطــاء المجتمع اليــوناني جــوانب هامة مــن ملامحه الأساسيــة .

في التمايز والتناقض ضمن طبقة مالكي العبيد من الطرف الأول ــ وقد تجسد هذا في انشطارهم الى الارستوقراطية المالكة للعبيد والديموقراطية المالكة للعبيد ــ ، وفي الوضع الاجتماعي المساوي للعبيدتجاه مالكيهم ككل، وفي المستوى المرتفع نسبياً لتطور الانتاج البضائعي ونظام النقد المعدني من الطرف الآخر ، في ذلك كله كمنت الخلفية الاجتماعية ــ الاقتصاديةلنشوء الفكر الفلسفي في اليونان القديمة . اما الــديموقراطية المالكــة للعبيد فقد كانت المهد الخصب لذلك الفكر . وبطبيعة الأمــر ، سوف يتساءل المرء في هذا المجال حــول الأسباب التي حالت دون تكون وتطور الفلسفة مــن قبل العبيد في ذلك الوقت . من أجل هذا نرى من الضروري طرح واثارة النقاط التالية : لاشك ان التعرض لموقع العبيد آنــذاك ضمن الفعاليــة الانسانية المنقسمة الى شكلين اساسيين ، الفكري واليدوي (الجسدي) ، وبالتالي لموقفهم من ذلك يشكل حلقة أساسية من قضيتنا . في حقيقة الأمر ، نجــد أن تقسيم العمل ذاك قــد اكتسب مــلامحه الأساسية الأولى بالعلاقة مــع انشطار وانقسام المجتمع اليوناني الى طبقات اجتماعية . فالوحدة العميقة النسبية بــين العمل اليدوي (الجسدي) والعمل الذهني (الفكري) التي

---

(١) انظر نفس المصدر السابق ، ص ٢٦٧ . بالاضافة الى هذا انظر : ج. تومســون ، الفلاسفة الاول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٥٩ و : موسوعة ماير الجديدة في ثمانيــة مجلدات ، المجلد ٥ ، لايبزغ ١٩٦٣ ، ص ٩٣٩ .

سادت في المجتمع البدائي ، تمر هنــا في مرحلة جديدة نوعيــاً تتميز بكونها (أي المرحلة) اتجاها لتجاوز الوحدة تلك تجاوزاً شاملاً . فبدلاً من الوحدة، نجد المجتمع الجديد يؤكد على فصل « الفكري » عـن « الجسدي » . وفي هذا الاطار مارس « النقد المعدني » دوراً أساسياً .

ان النقد ، الذي تتجسد فيه قيم اجتماعية واقتصادية ، يحمل طابع وسيط مجرد ، غير شخصي ، وبالتــالي طابــع خالق للحياة اليوميــة بكل قيمها . كما ان علاقات الانتاج الاجتماعية الواقعية ، وبشكل خــاص تلك العلاقات منها القائمة بين المنتجين المبــاشرين ، ظهرت كما لو أنهــا فقدت وجودها المشخص فتحولت ، على هذه الطريق ، الى « وهم » غير قابــل للفهم . ومجرد بقوة متزايدة . ان الاتجاه نحو « سحق » غــير المالكين بدا على أساس تعميق « النقــد » في الحياة العامة ، كمــا لو كان شيئاً مصيرياً لاراد له . ذلك لأن النقد ، من حيث هو كذلك ، غير خاضع في المجتمع الطبقي العدائي لرقابة الانسان . والمنتجات المؤنسنة ، التي كان عليها أن تساهم في تكامل صانعها ، الانسان ، تكاملاً مادياً وفكرياً وعاطفيــاً ، وقفت أمــامه بعــداء تحمل طموحهــا في اذلاله وتصفيده في قيود لا تتكسر . انه يستطيع تملكها ، تلك التي هي نتاجه هو ، فقط حيثما يملك شيئاً من ذلك « الصنم الوهم » ، الذي هو النقد : « بيد أن مــا يمنحني حياتي ، هو أيضاً الذي يمنحني وجود الناس الآخرين من اجلي . وهذا بالنسبة الـي هو الانسان الآخــر »(١) .

وفي الحين الذي يتضمن فيه النقد الصفة لأن يكون كونياً وقهاراً ، نجده يجسد درجة عليا من التجريد . انه (اي النقد) أدخل باشكاله العديدة في الحياة الاجتماعية ـــ الاقتصادية الجديــدة لاكساب التبــادل والانتــاج البضائعيين طابعاً دورياً منتظماً . خــلال ذلــك كمن « العصب » الأساسي للحياة الاقتصادية بالدرجة الأولى في أيدي مالكي العبيد .

والمرء لا يسعه الا ان يلاحظ الواقع التالي ، وهو ان عملية التجريد من كــل البضائع ، التي توصل الى مفهوم « النقد » ، هذه العملية التجريدية قد انجزت بشكل اساسي من قبل المالكين ، اي من اولئك التجار الذين مارسوا التبادل البضائعي . ان ذلــك الواقــع يصبح مفهوماً لدينا ، حالمــا نعلم أن نشوء وتطور النقد المعدني استلزم درجة عالية من تطور الفكر النظري المجرد

(١) ك. ماركس/ ف. انجلز: دراسات اقتصادية صغيرة ـــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦١.

لدى المفكرين و « الحكماء » ضمن طبقة التجار وأصحاب الاعمال ومالكي السفن آنذاك . ان هذا المكسب التاريخي في الفكر النظري كان في نفس الوقت بداية انعطاف كبير في ابتعاد الفكر عن الواقع الحي ، وحجراً أساسياً حاسماً لتقسيم الفعالية الانسانية الى قطاع فكري وآخر يدوي .

ان تقسيم العمل هذا اكتسب ، في ظروف العلاقات الاجتماعية العبودية ، طابعاً « غير عادل » . ذلك لأن القطاع الفكري من العمل الانساني انتصب تلقاء القطاع اليدوي بعدائية وبروحية « النخبة » . لقد نُظر الى هذا الأخير على انه ارفع نوعية من الأول . هكذا ، وفي آخر تحليل ، يتحدد طابع ذلك التقسيم للعمل : طبقتان اجتماعيتان ، هما العبيد ومالكو العبيد، ووجودان متمايزان من الفعالية الانسانية ، هما العمل الفكري والعمل اليدوي (الجسدي) . وكالفكر ، الذي يُخضع اليد والجسد لمخططه ولمطامحه ، هكذا أيضاً طبقة مالكي العبيد بالنسبة الى طبقة العبيد . فمالكو العبيد لا يتصرفون فقط بوسائل الانتاج الصماء في المجتمع (مثل الفأس والسكين وخزان الماء) ، وانما أيضاً بوسائل الانتاج الموهوبة لغوياً ، التي هي العبيد ، المنتجون المباشرون للقيم الاجتماعية . ذلك لأن « العبد لم يبع قوة عمله لمالك العبيد ، كالثور الذي لا يبيع جهوده للفلاح . إن العبد ، بمجموع قوة عمله ، لهو مباع مرة واحدة والى الأبد لمالكه »(١) . وبالضبط لهذا يوجد العبد تحت مستوى الفكر النظري ، أو أكثر من ذلك ، إنه يوجد خارج هذا الفكر ، تماماً كالثور . فكلاهما ، العبد والثور ، لا يُعترف بهما كمواطنين ضمن المواطنين الآخرين .

ان هذه الهوة السحيقة بين الفكر والعمل ، بين النظرية (الحكمة) والممارسة ، كنتيجة مشروعة للتقاطب الاجتماعي العميق بين العبيد ومالكي العبيد ، طبعت بميسمها مجموع الحياة الاجتماعية في اليونان القديمة . بيد ان تقسيم العمل الى فكري وجسدي لم تتحدد آفاقه فقط ضمن التقاطب الأساسي الكبير بين الطبقتين الاجتماعيتين الأساسيتين آنذاك ، مالكي العبيد والعبيد ، بل انه برز ضمن الطبقة الأولى ، المسيطرة على المجتمع اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وايديولوجياً . فمما لاشك فيه أنه ليس جميع افراد هذه الطبقة المسيطرة لديهم القدرة على التنظير والتفكير الفلسفي . فكان قسم منهم قد انصرف كثيراً أو قليلاً الى امور الفكر مساهمةً منه في تكوين

---

(١) ك. ماركس : العمل المأجور والراسمال . موجود في ماركس/انجلز : كتابات مختارة، مجلد ١ ، ص ٧٠ — ٧١ .

الملامح الأساسية لوعي طبقته الاجتماعي ، لايجاد المبررات الايديولوجية الضرورية لوجود طبقته . وقد انبثق ايديولوجيو (مفكرو) الطبقة المسيطرة في اليونان القديمة من الوسط المثقف ضمن هذه الطبقة . الا أن هذا لايعني ان الطبقة الاجتماعية المسيطرة تلك لم تكن ، في مجموعها ، مهتمة بأمور الفكروالثقافة ، بالرغم من ان القسم الاكبر منها كان يتعاطى الفكر والثقافة، دون ان يكون مبدعاً لهما . ولكن حقيقة تبقى جوهرية ، وهي ان التقاطب بين قطاعي الفعالية الانسانية ، الفكري والجسدي ، يبقى معبراً ، **بالدرجة الأولى** ، عن التقاطب الاجتماعي الأساسي بين كلا الطبقتين الاجتماعيتين الكبيرتين ، مالكي العبيد والعبيد .

في ذلك الواقع التاريخي المحلل فوق كمن واحد من الاسباب الأساسية التي ادت الى نشوء الفلسفة في اليونان القديمة في «رحم» طبقة مالكي العبيد ، وليس طبقة العبيد : ان هذه الطبقة ـ الأولى ـ ، التي ملكت في ايديها السلطة الاجتماعية ـ الاقتصادية ، استطاعت ، في الخط الجوهري العام ، ان تجعل من اسلوب تفكيرها الاسلوب السائد في مجموع حقول المجتمع . ونحن اذ نأخذ بعين الاعتبار التناقض الداخلي بين أصحاب الاعمال والتجار ومالكي السفن من جهة وبين ملاك الاراضي الكبار من جهة أخرى ، فاننا سوف نجد أن مبدعي أسلوب التفكير ذاك قد سلكوا طريق الكفاح على جبهتين : فمن طرف ضد الايديولوجية القبلية الشائخة والكابحة لتقدم الانتاج البضائعي والتجارة المنفتحة ، ومن طرف آخر ضد أولئك الأفراد ـ أيضاً ضمن الطبقة المسيطرة ـ الذين حاولوا منفردين وبكثير أو قليل من الحزم أن يرفضوا « العبودية » أو أن يكافحوها(١) . ولكن بالرغم من ذلك فان تضامنا طبقيا واضحا ظل يحيط بالجناحين الاساسيين من مالكي العبيد ، الديموقراطيين والارستوقراطيين ، ويوجههم ـ في الخط العام ـ ضد عدوهم المشترك ، العبيد .

على العكس من ذلك ، لم يستطع العبيد ، على الرغم من الرابطة

---

(١) ان ارسطو يقدم لنا هنا وثيقة قيمة على ذلك . فهو يكتب : « ... ان الاخرين يعتقدون بأن الطغيان يخالف الحق الطبيعي . وفقط بقوة قانون وضعي (موضوع) يمكن للواحد ، حسب راي اولئك ، ان يكون عبدا وللاخر أن يكون حرا . بعكس ذلك ، فانهما ، انطلاقا من الطبيعة ، لايختلفان عن بعضهما ابدا . ولذلك فان سيطرة السيد على العبد هي ايضا ليست مشروعة ، وانما تقوم فقط على الارغام » . (ارسطو : السياسة ، دار نشر فلكس ماينر ، لايبزغ ١٩٤٨ ، ص ٧) .

الاجتماعية العميقة التي توحد بينهم موضوعياً ، ان يكوّنوا ويطوروا حياة ثقافية مشتركة بينهم وخاصة بهم . فهم انحدروا من شعوب عديدة متباينة، مما لم يتح لهم امتلاك لغة واحدة مشتركة . بالاضافة الى هذا ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار وضعهم الاقتصادي ـ الاجتماعي والانساني الذي عانوا منه ، وضع اضطهاد هائل وتعرض للابادة الجماعية في احيان كثيرة من خلال الحروب مثلا .

ان وضع العبيد هذا في المجتمع اليوناني نُظر اليه ، بالعلاقة مع تفسير مثالي للعلاقة بين النفس والجسد ، كما لو كان امرا **طبيعيا** ، من طبائع الامور . لذلك اعتُبر (اي وضع العبيد) شيئا **ضروريا** من اجل ضمان استمرار القاعدة **المادية السلبية والمنفعلة** للمجتمع ، كما هو الحال تماما بالنسبة الى علاقة الجسد المادي السلبي والمنفعل بالنفس الروحية الايجابية والفاعلة . وقد أدى وضع المسألة من خلال هذا المنظور الاجتماعي والفكري، كما لمحنا سابقا ، الى اعتبار العبيد عاجزين عن ممارسة فعالية فكرية ما . ولذا فهم دون مستوى الرؤية الفكرية (الروحية) للامور . والعبيد اذن ، من حيث هم كذلك ، سوف لن يكونوا قادرين على خلق عالم فكري **خاص بهم** . بل أكثر من ذلك ، سوف لن يعطوا **الحق** لانجاز ذلك ، لأن الحق أصلا ـ هكذا ، وفي الخط العام ، طرحت المسألة في الفكر الفلسفي والحقوقي اليوناني ، المادي منه والمثالي ـ مقولة تكتسب وجودها الاجتماعي العياني فقط ضمن اطار الاحرار ، مالكي العبيد .

★ ★ ★

ان محاولة دراسة وتقصي الوجوه العديدة لقضية نشوء وتطور الفكر الفلسفي في اليونان القديمة تستلزم استكمال الصورة الاجتماعية البنيوية، اي أن التعرض لوضع طبقة التجار وأصحاب الاعمال ومالكي السفن ضمن عملية الانتاج المادي لابد منه من اجل ذلك الهدف . وعلى سبيل التذكير ، نحن رأينا أن ادخال النقد المعدني في الحياة الاقتصادية اليونانية قد ساهم في خلق نهوض مرموق في تطور واستكمال الانتاج البضائعي . بيد ان هذا النهوض الانتاجي وما رافقه من مظاهر اجتماعية واقتصادية اخرى وُضعت امامه ـ منذ البدء ـ كوابح وعراقيل ليست بذات اهمية قليلة . وقد قام بعملية « الفرملة » هذه ، كلا الجناحين الرئيسيين ضمن طبقة مالكي العبيد، اللذين هما ملاك الاراضي الكبار من جهة والتجار والمتعهدون والباعة وأصحاب السفن من جهة أخرى . ان الطبقة الاخيرة هذه لم تشارك مباشرة في عملية

الانتاج البضائعي . فقد انحصر دورها في كونها وسيطا بين المنتجين والمشترين (المستهلكين) . والنقد ، الذي تجمع أكثر فأكثر في أيدي أفرادها، اكتسب وظيفة أداة ضخمة لها طابع شمولي اجتماعيا وموجهة في اتجاه الاضطهاد الاجتماعي ــ الاقتصادي والايديولوجي . كما ان التجميع الدائم والثابت للنقد ادى فشيئاً فشيئاً الى ان تحول الى رأسمال تجاري .

والآن ، ان كانت طبقة التجار قد اخذت وضعا غير منتج مباشرة ضمن عملية الانتاج البضائعية ، فان هذا طبعا لم يتأت عن مصلحة **ذاتية** لها . ان هذا قد رجع الى طبيعة وظيفة الراسمال التجاري الذي وجد تحت تصرفها . فلقد نشأ وتطور هذا الرأسمال التجاري والرأسمال الربوي ليس في علاقة مباشرة عضوية مع عملية الانتاج الاقتصادي المباشرة ، كما هو الحال بالنسبة الى الراسمال الصناعي . بيد انه بمعزل عن عملية الانتاج هذه ، لم يكن لذلك الشكلين من الرأسمال (اي التجاري والربوي) أن يصلا الى الآفاق الواسعة التي حققاها في المجتمع اليوناني الحضاري (الطبقي) . وبالرغم من وجود علاقة وتأثير جدلي متبادل بين الاشكال الثلاثة من الراسمال ــ مع الاخذ بعين الاعتبار ضعف الصناعي منها ــ ، فان الدور الجوهري في الحياة الاقتصادية اليونانية مورس من قبل التجاري والربوي .

ولقد كان العبيد وبضائع أخرى موضوع التجارة الاساسي(١) . انهم كونوا قوى الانتاج الرئيسية . وبما انهم استغلوا واضطهدوا من قبل سادتهم حتى الرمق الاخير ، فقد كانوا يفقدون مجددا كل اهتمام ومصلحة في العمل المرهق الموكول اليهم .

واذا لاحظنا ، الى جانب وضع العبيد ذاك ، واخذنا بالحسبان النتائج المبيدة للنزاعات السياسية والعسكرية المستمرة بين مالكي العبيد في الدويلات المختلفة وبين الفئات المتوسطة الحرة ، التي (اي النزاعات) نشبت بدوافع منافسات تجارية ، فاننا سوف نصل الى تقرير واقع اجتماعي اتسع وتعمق آنذاك اكثر فأكثر ، وهو تكلس وجمود الحركة التجارية والتكنيك والانتاج الاقتصادي ، وكذلك نشوء ازمة سياسية داخل طبقة مالكي العبيد عموماً ، والجناح الديموقراطي منهم على الاخص (المكون من التجار والباعة

(١) « في روما ، كما في اليونان ، لعبت تجارة الاشياء الكمالية والخاصة بالزينة الى جانب التجارة بالعبيد وبضائع أخرى دورا كبيرا . وقد جلب ذلك من بلدان الشرق . » (الكتاب التعليمي للاقتصاد السياسي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٦) .

وملاك السفن والحرفيين) . وقد مرت هذه الازمة السياسية بواحدة من فتراتها العميقة خلال الحرب البيلوبونيزية ، التي نشبت بين السنوات ٤٣١ — ٤٠٤ ق.م بين سبارطة واليونان ، وكان من نتائجها اخضاع اليونان من قبل سبارطة ، حيث أصبحت السلطة بأيدي الديكتاتوريات المدعومة من ملاك الاراضي الكبار .

ان الفترة الممتدة من القرن الثامن حتى القرن الخامس ق.م كانت الزمن الذي بلغت فيه اليونان القديمة ازدهارها الكبير في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية الفكرية . وقد تطور وتقدم آنذاك الفكر الفلسفي النظري بشكل عاصف ، وخصوصا في المدينتين Milet و Ephesus في نهايات القرن السادس ق.م. وخلال حكم (تراسيبولس) ،حوالي القرن السادس ، عاش البلد في ازدهار شامل .



ان نشوء وتطور تلك الظاهرة الجديدة ، اي الفكر الفلسفي ، لم يكن ليتحقق لولا وجود بعض العوامل الخاصة في هذا المجال ، التي كانت ، بشكل أساسي ، مفقودة في المجتمعات العبودية السابقة على المجتمع اليوناني . ومن اجل تبيان الملامح الأساسية لتلك العوامل نرى ضرورةطرح السؤال التالي : ضمن أية ظروف تكونت **ضرورة** التصدي للاسطورة والتصور الديني في الحياة الفكرية اليونانية ، بحيث استطاع الفكر الفلسفي **الطبيعي** احتلال مواقع قوية فيها ؟ انه لخطأ فادح أن نلجأ الى الاجابة على هذا السؤال بالتأكيد المضخم على الدور الذي مارسته المعطيات الاقتصادية ـ الاجتماعية والتكنيكية في استخراج وتكوين الفكر الفلسفي ذاك . ان القيام بذلك يؤدي بنا الى « الميكانيكية » . وقد تعرضنا لهذه الظاهرة في صفحات سبقت من هذا الكتاب . انتلكالمعطيات الاجتماعية ـ الاقتصادية والتكنيكية (تقسيم العمل الانساني الى واحد فكري تقوم به « النخبة » وآخر جسدي تنجزه « الحثالة » ، والتطور الواسع للتجارة وبالتالي للرأسمال التجاري بمواكبة تطور الانتاج البضائعي ، واكتشاف واستخدام النقد المعدني ، واخضاع عملية الانتاج الاقتصادي للدورة التجارية ، والموقف المتوثب والطموح والمغامر والمعقلن للتجار تلقاء مصالحهم في الدولة والمجتمع) وضعت حجر الاساس **لامكانية** نشوء وتطور فكر فلسفي متميز .

ان Salomo Luria . يؤكد بحق : «انهتبسيط (للأمور) غيرمقبولان يعمل المرء على توضيح النمو العاصف للعلم اليوناني في ذلك الوقت (اي

بداية القرن السادس ق.م : ط.ت) بالدرجة الأولى من خلال حاجات التكنيك . فمن أجل اشباع هذه الحاجات كان يكفي كلياً العلم العملي للشرق القديم »(١) .

ان البواعث المباشرة على نشوء الفكر الفلسفي في اليونان القديمة انطلقت من مهد الجناح الديموقراطي ضمن طبقة مالكي العبيد ، هذا المهد الذي اتسم بخصوبته **السياسية والمؤسسية والفكرية** . ان النزاعات الاجتماعية والسياسية بين ملاك الاراضي الكبار والجناح ذاك حددت بقدر كبير ملامح الوجه الفكري الثقافي للبلد . ولكن ليست هذه الملامح فقط تحددت بذلك القدر من خلال تلك النزاعات ، بل أيضاً درجة تطور وتوسع الانتاج البضائعي والنقد المعدني والتجارة في الحياة الاقتصادية للمجتمع. خلال تلك النزاعات وفي اعقابها كان الجناح الديموقراطي يجني نجاحات ومكتسبات عديدة ومرموقة ، منها مثلاً الازالة الطارئة للعلاقات القِنّية القائمة على الدَّين . وقد تحققت هذه الخطوة انطلاقاً من التشريعات التي سنّها « صولون » . كذلك رفع مستوى الزراعة خلال حكم «بايسستراتوس» في منطقة اثينا في منتصف القرن السادس ق.م . واخيراً يمكننا ذكر الثورة الديموقراطية التي قادها « كلايسستينس » عام ٥٠٩ ق.م ، والتي اسقطت النبلاء نهائياً ومعها العلاقات القبلية . أما التناقض الاجتماعي الطبقي « الذي قامت عليه المؤسسات الاجتماعية والسياسية فلم يعد بين النبلاء والشعب العام ، وانما اصبح بين العبيد والأحرار . . . »(٢) .

واذا كان النزاع الطبقي الاجتماعي ـ الاقتصادي قد تحددت آفاته في تلك الفترة بالدرجة الأولى من خلال الاحرار والعبيد ، فان التناقض والصراع **الايديولوجي** بين ملاك الأراضي الكبار النبلاء المتغلب عليهم اقتصادياً واجتماعياً وبين ملاك العبيد الاحرار لم يتلاشيا .

ان دمقرطة (من الديموقراطية) المجتمع اليوناني من قبل الجناح الديموقراطي ضمن مالكي العبيد لم تشمل السياسة والاقتصاد فقط ، وانما ، وبالعلاقة مع هذا ، ايضاً الحياة الثقافية (الفلسفة والفن والأدب . .) . وقد كان الديموقراطيون في سياستهم « عقلانيين » . و « عقلانيتهم » هذه تكونت وتطورت من خلال كفاح مكشوف ومستتر

---

(١) س. لوريا : بدايات فكر يوناني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧ .
(٢) ف. انجلز : اصل العائلة ... ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤٨ .

ضد الايديولوجية القبلية والاسطورية الدينيه . واكثر فأكثر برزت ايديولوجية الديموقراطيين ورؤيتهم الفلسفية في الحياة اليونانية العامة . والجدير بالذكر ان الأساس الاجتماعي ـ الاقتصادي الموضوعي للمجتمع الجديد قد قطع الطريق مسبقاً على المؤسسات الدينية في محاولتها كسب وظيفة اجتماعية وسياسية في المجتمع هذا . وفي الحقيقة ، كانت عملية « قطع الطريق » تلك شيئاً ضرورياً وطبيعياً ضمن ظروف التطور الذاتي لليونان .

ان الفلسفة والعلم ، وقد كانا يشكلان شيئاً (واحداً) أكثر مما كانا يتمايزان ، استطاعا كسب جذور عميقة في حياة المجتمع الجديد من خلال صراعهما مع الدين والاسطورة ذات المضامين الغيبية . ذلك لأن الفلسفة -حتى في شكلها الأكثر بدائية ـ تمارس وجودها من خلال « المفاهيم » . بيد أنه من الضروري ملاحظة جانب آخر من المسألة ، وهو ان الفلسفة والعلم اليونانيين قد نشآ وتطورا بعلاقة وثيقة مع تمثل وتعميم وتطوير المكتسبات النظرية والتكنيكية لحضارات شرقية سابقة ، وبشكل خاص تلك المكتسبات الرياضية والفلكية للبابليين(١) .

الحرية الفردية السياسية والاقتصادية ، وليست «المصلحة العامة»، المجسدة بشخص الملك او شيخ القبيلة . الوعي الفردي ، وليس وعي الجماعة العام . « الحكمة »(٢) المنفتحة على العالم الطبيعي المتحرك ، وليست الرهبنة المؤمنة البعيدة عن ذلك العالم . وأخيراً الفكر المجرد وغير المباشر ، وليس الفكر العملي المباشر . ان هذا كله قد استنبت بشكل مباشر وبخصوصية ذلك الوجه من اوجه الوعي الاجتماعي ، وهو الفلسفة .

وقد مارست « الآلهة » خلال ذلك دوراً غير جوهري في حياة الفرد .

---

(١) لقد كتب س. لوريا ، فيما يخص ذلك ، ما يلي : « في عصر الازدهار القديم للعمل الحرفي والتجارة اليونانيين في بداية القرن السادس ق.م كان الهلينيون قد ملكوا مسبقا علمهم الاولي ، وان يكن البدائي جدا . عدا ذلك قدمت لهم (لليونان) العلاقات مع بلدان الشرق القديم المتقدمة ، مع بابل وفارس المتاثرة بها من طرف ومع مصر من طرف آخر ، الامكانية لمتابعة وتحسين هذا العلم : على المرء الا ينسى أن علم الشرق في ذلك الحين تجاوز كثيرا العلم اليوناني .. ولكن التكنيك ايضا لم يكن في ذلك الوقت في اليونان متطورا كتكنيك الشرق . وقد كان خلال بعض قرون غير ممكن للعالم الهليني ان يقترب من الشرق في هذا المجال» . (س. لوريا : بدايات فكر يوناني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧) .

(٢) لنستعد في اذهاننا واقع الحكماء السبعة في اليونان في النصف الاول من القرن السادس!

فالى جانب التفتح الاقتصادي والسياسي والفكري في داخل البلد ، نجد ان توسع وتشعب حركة التبادل التجاري مع بلدان أجنبية عديدة قد ساهم في إضعاف تأثير « الالهة » والاساطير الايمانية في الحياة العامة آنذاك . فقد رافق عملية التبادل الاقتصادي مع شعوب مختلفة تبادل سياسي واخلاقي وفكري . لقد اتاح هذا لليونان التوصل الى الاعتقاد بعدم جدوى تلك الآلهة والأساطير . بل أكثر من هذا ، فالاساطير والآلهة المشار اليها أخضعت لفهم تجاري معقلن . فلم يكن هنالك تكلس فكري أو روتين حضاري أو انعزال وطني ، بل ساد ، بدلاً من ذلك ، تخلخل سياسي واقتصادي ووطني وتسامح فكري . لهذا لم تكن الفلسفة اليونانية نتاج المجتمع الخاص ، المجتمع اليوناني فقط ، كما يعتقد البعض . فالحكيم الهليني ، الذي يعتبره R. Schottlaender ظاهرة وطنية محلية(١) ، كان في الحقيقة ، اذا جاز التعبير ، ظاهرة عالمية ، ونتاجاً بارزاً للفعل المشترك بين الجناح الديموقراطي اليوناني ضمن طبقة مالكي العبيد المسيطرة ـ هذا الجناح الذي تطور وتوطد في آسيا الصغرى التي تألف سكانها من شعوب مختلفة ـ وبين بلدان الشرق العريقة بالحضارة في الحقول المختلفة ، وخصوصاً في حقل العلم والتكنيك(٢) .

وبالرغم من أن عملية الانتاج قد خضعت للدورة الاقتصادية التجارية، فان تشكل طبقة التجار وتوطيدها في الحياة الاقتصادية للمجتمع اليوناني مارس دوراً عملاقاً في تطور اليونان القديمة . أما القطيعة مع الايديولوجية القبلية الاسطورية بشكل عام فقد تمت بعنف وبدافع من الرؤية الجديدة للعالم المادي . بيد أن هذه القطيعة لم تاخذ طابع تجاوز (رفع) شامل للاسطورية . ولايضاح هذا الأمر نرى ضرورة ابراز الواقع التالي : لقد تشكلت الاسطورية ، كما اظهرنا سابقاً وبشيء من التفصيل ، في الحقبة التي ساد فيها المجتمع البدائي ـ أما تطورها وتحولها الى منظومة من الاساطير المضبوطة ذهنياً فقد تحقق في الفترة الأخيرة من ذلك المجتمع ، فترة المجموعات القبلية . . . وخلال نشوئها وتطورها (أي الاسطورية) تبلور فيها اتجاهان أو ميلان أساسيان ، واحد واقعي (مادي بمعنى المادية الطبيعية العفوية) ولا واقعي (مثالي بمعنى تجاوز الواقع المادي تجاوزاً وهمياً) .

---

(١) انظر : ر. شوتلندر ، قواعد العلم المتناهية في القدم لدى اليونان ـ المقطع المعنون ب « الحكيم الهليني كظاهرة وطنية » ، دار نشر الاكاديمية ، برلين ١٩٦٤ .

(٢) انظر : س. لوريا : بدايات فكر يوناني ، نفس المعطيات السابقة ص ٧ و ٢١ ـ ٢٧ .

وحيث اخذ الفكر الفلسفي يحبو ويشرئب نحو آفاق المستقبل ، لم يستطع الا أن يأخذ الواقع الاسطوري المتناقض هذا بعين الاعتبار . فهو ، أي الفكر الفلسفي ، من حيث كونه ، في اطار الاستمرارية والتواصل Continuity ⁽¹⁾ ضمن التفكير الانساني ، امتداداً نوعياً جديداً للميل الواقعي ضمن الاسطورة ، لم يستطع التكون الا من خلال استيعاب فلسفي للميل الواقعي ذاك ، وتجاوز للميل اللاواقعي .

وفي نهاية عملية « الاستيعاب » والتجاوز هذه ومن خلالها انبثقت **الفلسفة** . ان هذه الاخيرة — الفلسفة — قد اكتسبت لدى الفلاسفة الطبيعيين اليونان الأول طابعاً علمياً وايديولوجيا . فلقد كان هؤلاء علماء طبيعة استطاعوا ان يجسدوا فلسفياً ايديولوجيا مطامح الطبقة الجديدة الاجتماعية ، أو بشكل ادق ، مطامح الجناح الديموقراطي ضمن طبقة السادة . ومن خلالهم توحدت الايديولوجيا الطبقية بالفلسفة ، أي بالمعرفة الطبيعية . هنا يجدر التنويه بالأهمية العظمى للوحدة التي تحققت آنذاك بين الفلسفة والعلم من خلال « الفلسفة الطبيعية » تلك . بيد أنه من اللازم الا يغفض الباحث طرفه عن واقع مارس بدرجات متباينة تأثيراً سلبياً على الفلسفة اليونانية القديمة في مختلف فتراتها . وهذا الواقع يمكن تحديده بخضوع عملية الانتاج الاجتماعية الشاملة للراسمال التجاري — الرّبوي . فالملامسة أو التعامل المباشر الحي والتحويلي مع الواقع الحقيقي ، أي مع « موضوع » عملية العمل ، هذا الموضوع الذي يتحول بدوره **عبر** عملية العمل تلك الى « ذاتها » ، أقول ان ذلك التعامل المباشر لم يتحقق في ممارسة طبقة السادة ، المجسّدة والحاملة للفكر الفلسفي الجديد . والفلاسفة الطبيعيون اليونان الأول ، الذين نشأوا ونموا في احضان الطبقة هذه ، عبروا عن ذلك الواقع السلبي في فعاليتهم **الفكرية** وفي فهمهم لها . وقد اكتسبت الفعالية الفكرية هذه الدرجة العليا من « المفهومية » من خلال عملية تمايز **الفكري** عن **المادي** بشكل عميق المعالم ، وبشكل ادى الى انتصابهما كمفهومين **متعارضين** .

من الناحية المعرفية النظرية يمكن القول بأن تلك الخطوة كوّنت الاطار الكبير ، الذي انبثقت وانطلقت منه الفلسفة . بيد انه عبر ذلك قد نشأت عقبة على طريق التطور اللاحق للفكر المجرد . هذه العقبة لم تنشأ

---

(1) Kontinuitaet

بسبب فقد الفكر هذا طابعه العملي المباشر وغير المتوسط ، ذلك لأن هـذا يشكل ، في الحقيقة ، خطوة كبيرة في اتجاه تعميق وتوسيع الاحاطة والسيطرة العملية والنظرية على الواقع المادي الموضوعي من قبل الانسان ، وبالتالي ــ وهذا جدير بالملاحظة ــ في اتجاه تعميق القدرة التجريدية والتعميمية لفكر الانسان . ان الاحاطة بـ « المادي » في ملامحه الجوهرية احاطة نظرية شاملة نسبياً لا يمكن ان تتم وتتحقق الا على طريق تطور تلك القدرة التجريدية التعميمية وعبر تعميقها لدى الانسان . أما العقبة الناشئة عن الانفصال العميق المتميز لل « مادي » عن « الفكري » بالنسبة الى تطور فلسفي مادي لاحق فقد كمنت في الموقف المتعالي من « المادي » أو الممارسة العملية المادية ، حيث تنظر اليها كشيء سلبي ، هو دون مستوى «الفكري» الفعـــال .

ان هذا التمايز المتعالي بين المادي والفكري يمكن مـلاحظته حتى في النظرة الى العالم لدى الفلاسفة الماديين (اليونان) الأول ، الذي بسببه ، وطبعاً بسبب عوامل أخرى ،« توجب عليها (أي على تلك النظرة) لاحقـاً اخلاء الطريق لأساليب أو رؤى نظرية اخرى »(١) . كما يمكن ملاحظة ذلك التمايز أيضاً في الانظمة الفلسفية اللاحقة لكلا الاتجاهين ، المادي والمثالي ، الاكثر تطوراً(٢) .

ان نمو وتطور الانتـاج البضـائعي كان قد كبح بحدود معينة تحت تاثيرات مختلفة ، منها التاكيد القوي على عملية « ادخار » النقد والراسمال التجاري ، وبالتالي التاثير السلبي النـاجم عن ذلك فيمـا يخص « دورة »

---

(١) ف. انجلز : ضد ديرنغ ـ برلين ١٩٥٩ ، ص ٤١٣ .

(٢) في هذا الاطار من المسالة ينبغي التنويه بأن ارسطو هو الذي استطاع كأول واحـد في تاريخ الفلسفة « تنظير » الهوة بين النظرية والممارسة تنظيرا اجتماعيا ــ حقوقيا وفلسفيا . فقد كتب : « ان رجال الخبرة يعرفون فقط الـ « بـان » ، أما الـ « لمـاذا » فلا . اما الفنانون فيعرفون الـ « لمـاذا » والسبب . لذلك فاننا نقدر في كل الاختصاصات الفنانين القياديـين بشكل اعلى ، ونعتقد بأنهم يعرفون اكثر وانهم اكثر حكمة من العمال اليدويين . لانهم يعرفون سبب ماينشأ . (على العكس من ذلك ــ التشديد مني : ط.ت ــ يشبه العمال اليدويون اشياء معينة غير حية ... وكما ينبعث المفرد من الاشياء عديمة النفس (او الروح) وذلك بفضـل طبيعتها المحددة ، كذلك أيضا العمال اليدويون بفضل العادة). اننا نقدر من خلال ذلـك الفنانين القياديين عاليا من حيث كونهم أكثر حكمة ليس لانهم قادرون على العمل بشكل خاص ، وانما لانهم يمتلكون « المفهوم » ويعرفون الاسباب » . (ارسطو : ما بعد الطبيعة ــ اصـدار ف. باسنغ ، دار نشر البناء ، برلين ١٩٦٠ ، ص ١٨ و ١٩).

النقد الانتاجية . وحينما يكتب ماركس بأن « ادخار الذهب والفضة ، الذي يمثل تملصاً مكرراً منهما (من الذهب والفضة) من الدورة الانتاجية ، هو في نفس الوقت حفظ الثروة العامة بأمان ضد الدورة ، حيث تضيع هـذه (الثروة) بالتبادل مع الثروة الخاصة المتلاشية أخيراً في الاستهلاك »(١) ، ان ماركس حين يبرز هـذا الجانب الاقتصادي ، فانه ــ أي الجانب الاقتصادي ــ ينطبق على الاحـداث الاقتصادية للقرن السادس ق.م في اليونان القديمة . ان « الانتاج المادي » ضيق عليه من خلال ذلك بحدود واضحة . وهذا ماجلب معه ، من طرف آخـر ، تحفظات معينة في الموقف السياسي لطبقـة التجار والبحارة تجاه عملية التطـور عموماً ، والانتـاج البضائعي على الاخص .

ان هذا الموقف السياسي وخلفيته الاقتصادية تلك قد ظهرا في الحياة اليونانية العامة بالارتباط مع التهديد المتنامي لمالكي العبيد من قبل عبيدهم ، ومع تضامن المالكين هؤلاء مع النبلاء ، بحيث ان هؤلاء وأولئك كانوا يميلون الى ابعاد « الملكية العقارية والارض عن تأثيرات الانتـاج البضائعي »(٢) . والآن ، وان تأثرت الفلسفة الطبيعية اليونانية بطابع هذه المساومةالتاريخية الاجتماعية ــ الاقتصادية ، بحيث انها حملت في أحشائها لحظة بارزة مـن السلبية تلقاء الفعاليـة الانسانية الجسدية وبالتالي تلقـاء الانتاج المادي المباشر للحاجات المعاشية الاستهلاكية ولأدوات الانتاج ، فان ذلك لا يؤلف جوهرها (أي الفلسفة تلك) . ان جوهرها ، ضمن الظـروف الاجتماعية والفكرية آنذاك ، لايمكن تحديده من حيث هو سلبي تأملي . ولكن حتىاذا لم تستطع هـذه الفلسفة الطبيعية أن تقيم « علائق عملية بـين الطبيعـة والانسـان وإنما فقط علائق نظرية محضة »(٣) ، فانهـا حددت واجبهـا الجوهري ببحث الطبيعة واكتشاف « ذاتها » ، وذلك بتعارض مباشر مع الدين والاسطورية الدينية . عدا ذلك ، ليس من الحقيقةفيشيء أن تخضع التاريخ القديم لمقاييسنا الحالية ، بمعنى اقحامه فيها اقحاماً تعسفياً . بل ان فهمه ودراسـتـه ضمن الشروط التـاريخية التي كانت سائـدة آنذاك يشكلان منطلقاً اساسياً في مسألتنا هـذه . طبعاً ، نحن لانستطيع انكار اللحظة السلبية في موقف الفلسفة تلك من العالم المادي ــ وخصوصاً عملية

---

(١) ك. ماركس : موجزاتنقدالاقتصادالسياسي ــ دار نشر ديتز، برلين ١٩٥٣ ، ص٨٧٢.
(٢) ج. تومسون : الفلاسفة الاول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧١ .
(٣) و. غارودي : الحرية ... ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٤١ .

الانتـاج المـادي ـ . بيد أن هذه اللحظة كانت نتـاجاً تاريخيـاً لتقسيم العمل الانساني ، هذا التقسيم الذي أدى ـ من خلال الطاقات الجسدية الهائلة للعبيد ـ الى ازدهار حضاري مادي وثقافي عميق الجذور والآفاق .

ان « مفهومية » الوعي المجردة ظهرت لدى اليونان فيخاصيتهاالمستقلة لأول مرة في التاريـخ الفلسفي . ونحن اذا لاحظنـا أن الفلاسفة اليـونان الطبيعيين الأول لم يسبروا غور الطبيعة من حيث تفصيلاتهـا ودقائقها ، وانما من حيث هي كل ، فانهم كانوا في ذلك منسجمين معالمستوى التكنيكي والاقتصادي والعلمي ، الذي حدد لهم امكانيات وطاقات الوسائلالمستخدمة في تعاملهم مع الطبيعة .

لقد استحـدث وطور أولئك الفلاسفـة « الحكمـة » ، التي كوّنت الوعي الفلسفي ـ العلمي آنذاك . اي انها شملت الفلسفة والعلوم المفردة ، بالرغم من أن بدايات استقلال بعض مظاهر هذه العلوم عن الفلسفة شقت طريقها في ذلك الوقت . لقد رأى « الحكماء » موضوع حكمتهـم في **الواقع المادي الجوهري** . وهم تعاملوا مع « موضوعهم » هـذا من بعيـد ، يعني بشكل غير متوسّط ، وسيلتهم في ذلك **عقلهم** النيرالمجربفيالحياة الجديدة . هذا العقل الذي ظل ـ نتيجة للتطور ذي الآفاق الضيقة نسبياً ـ الى حد بعيد مرتبطاً بحسية الواقـع المادي . واذا كـانت الفلسفة والعلم لـدى الفلاسفة اولئك منصهرة في وحدة مباشرة لاتنفصم(١) ، فانهم لجأوا الـى تأملات واهمة لسد الثغرات التي كانت تنشأ في نظامهم الفلسفي لعدم توفر القدرة لديهم على تغطية كثير مـن المسائل التي طرحوهـا تغطية معرفية ـ علمية دقيقة . ان اللحظة التجريبية والاداة التكنيكية لم يمارسا لديهم دوراً كبيراً وفعالاً . هذا يُبرز لنا واقع ان « الاسطورة » لم تتلاش تماماً من عالم الفكر اليوناني المثالي والمادي على حدٍ سواء . بل اكثر من ذلـك ، ان الاسطورة قد كونت آنذاك منظومة ذهنية متماسكة .

بيد ان الفلاسفة الطبيعيين الأول تجاوزوا « الاسطورية » القديمة ، حيث اطّرحوا جانباً المضمون الديني فيها ، وحيث احتفظوا ، مـن طرف آخر ، بجوانبها الطبيعية الواقعية . ولكن هذه الجوانب نفسها كانت تفقد شيئاً فشيئاً ارضيتها ، وذلـك عبـر توسع وتعمق الحريـة الشخصية

---

(١) قارن هذا ب : العلم والنظرة من العالم في العالم القديم ـ دار النشر الالمانيةللعلوم، برلـين ١٩٦٦ ، ص ١١ .

والسياسية والفكرية ضمن جناح مالكي العبيد الديموقراطي . والوعي الفلسفي تطور من خلال عملية نمو موازية لعملية تلاشي « الاسطورية » عموماً . الا انه جدير بالذكر أن « الاسطورية » قد اكتسبت في [illegible] الفلسفية الطبيعية الاولى ، في الخط العام ، شكلاً **فردياً** . وهـ[illegible] نفاذ الفردية في « الاسطورية »كان مساوياً لبداية تلاشيها (أي الا[illegible] من الوعي الانساني .

ان النواقص والثغرات النظرية الخاصة في الرؤية الفلسفية للفلاسفه اليونان الطبيعيين الأول ، التي بسببها « توجب عليها (اي علىتلك الرؤية) لاحقاً اخلاء الطريق لأساليب او رؤى نظرية اخرى » ، ان وجود تلك النواقص والثغرات لا يدعونا ابداً الى اغفال أو انكار الدور العملاق لتلك الفلسفة الطبيعية الذي مارسته في تطوير واغناء المعرفة والفكر الانسانيين على أساس فلسفي مادي . ذلك لأن قيمتها العظمى وتفوقها البارز تجاه الفلسفة المثالية الغيبية يكمنان بالضبط في دورها التاريخي ذاك .

★ ★ ★

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفهوم «الطبيعة» لدى الفلاسفة الميليين - الملطيين -

١ ــ ان بداية التفلسف بالمعنى الخاص المتميز كانت ، في نفس الوقت ، البداية الحقيقية للعمل والتعامل بمفاهيم مجردة . بيد أن هذا اشترط ، على نحو مسبق ، فصلاً منطقياً فلسفياً للتفلسف عن الدّين والاسطورة . ومــع نشوء « الفلسفة » حقق الفكر الانساني الخطوة العُقدية الأولى في تاريخه . انه قد اختتم بذلك فترة « ماقبل تاريخه » .

علــى أساس القانونية الــداخلية للتطور الاجتماعــي ــ الاقتصادي والسياسي والفكري لليونان القديمة ، التي عرضنا لها في الفصل السابق ، امكن لهذا الشكل الجديد من الفكــر الانساني ، الفلسفة ، أن يتكون فقط ضمن مفهوم مادي . ان أرسطو يقدم لنا في اطار هذه المسالة وثيقة هامة حتى الحد الاقصى . ففي كتابه « ما بعد الطبيعة » يقرر بأن « العدد الاكبر من اولئك ، الذين تفلسفوا لأول مرة ، اعتقد بأن أصول كل الاشياء توجد في شكل المادة »(١) . ونحن بدورنا سنعمل على تقصي ابعاد وآفاق هذا المفهوم « المادة » لدى اولئك الأولين في تاريــخ الفلسفة والتفلسف ، وعلــى نحو التحديد لدى طاليس واناكسمندر واناكسمينس . ان أرسطو ، الذي اقتنى أعمال ماقبل السقراطيين وقرأها(٢) ، يرى بان **طاليس** (نشأ في ملطية من جزيرة ايونية ، من ٦٢٤ ــ ٥٤٧ ق.م) هو الأول بينهم(٣) .

لهذا فان دراسة الآراء الفلسفية لطاليس ذات اهمية من الدرجة الأولى ليس فقط من أجل تاريخ الفلسفة عموماً ، وانما أيضاً من أجل استيعاب مسائل « نظرية المعرفة » و« المنطق » . فهي (أي الدراسة تلك) تري كيف وضمن اية ظروف تكونت وتطورت المفاهيم الفلسفية الأولى ، اي كيف عبّر الفكر

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

(٢) انظر : W. Capelle : ما قبل السقراطيين ــ دار نشــر الاكاديمية ، برلــين ١٩٦١ ، ص ١٧ .

(٣) انظر : ارسطو ، ما بعد الطبيعة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤ .

الفلسفي عن نفسه . بهذا المعنى وضمن هذا الاطار من المسألة يمكن استيعاب « تاريخ الفلسفة » من حيث هو تاريخ لعملية المعرفة الانسانية ، للفكر النظري . ولاشك أن هذا ينطبق بالخط الأول على مفهوم «المادة» الفلسفي.

لقد دارت المسألة الرئيسية بالنسبة الى طاليس وأخلافه حول تحديد « المفهوم الفلسفي الأساسي » الذي يعبّر عن الجوهر الكلي للوجود المادي . وهو حيث فعل ذلك ، استطاع ان يقيم عليه (على ذلك المفهوم الاساسي) بنياناً فلسفياً شمولياً .

لدى طاليس وتلميذيه اناكسمينس واناكسمندر يحتل مفهوم **الطبيعة** مكاناً مركزياً وانطلاقياً . فالطبيعة تبرز هنا من حيث هي الوجود الوحيد الحقيقي ، ومن حيث هي موضوع البحث والملاحظة العلمية . ولكن في نفس الوقت ينبغي الاشارة الى انه في الانظمة الفلسفية الطبيعية للفلاسفة الميليين (نسبة الى مدينة ملطية) اولئك يمكن الكشف عن أفكار اسطورية أو حتى دينية . الا اننا في حال قيامنا بعملية تقويم فلسفية لتلك الانظمة الفلسفية لا نملك الا ان نؤكد على الحقيقة ، وهي أن الخطوة العميقة والشاملة نسبيا لتحرير الفكر الانساني من كوابح نموه الاسطورية والدينية قد تمت بالدرجة الاولى على أيدي أولئك الفلاسفة الطبيعيين الشجعان .

ان طاليس قد أرسى الحجر الاساسي لتكوّن وتبلور تلك الخطوة . كقضية أولية ومركزية لمذهبه الفلسفي الطبيعي رأى « أصل العالم » . وقد توجب على الوعي **الاسطوري الجماعي** أن يفقد من مقومات وجوده تحت تأثير الظروف الاجتماعية ــ الاقتصادية والثقافية الجديدة . والبديل الأساسي الذي حل محله هو الوعي **الفردي الفلسفي** . هذا يعني على نحو آخر ، أن « العام » أفسح المجال للـ « خاص » ، وذلك عبر عملية تطور بطيئة ، ولكن شاملة ، للفكر الانساني .

ولكن هاهنا يدخل تناقض أصيل ينبغي كشف ملامحه : ان الوعي العام الحسي البدائي قد عمل على الاحاطة بالعالم ، بشكل عام ، من حيث هو (أي العالم) واحد . فقد كان العالم هذا في نظر الوعي ذاك **واحداً** . بيد أن وحدة العالم لم تؤخذ من حيث هي واقع مطلق . الا أن نسبيتها لم تكوّن الجانب الجوهري على **المستوى النظري** في نظر الوعي العام الحسي ذاك ، بل انها (أي نسبية وحدة العالم) برزت عبر الممارسة العملية الانتاجية للانسان . فالانسان يكتشف **عمليا** ، أي من خلال تعامله مع العالم ، ان هذا

العالم يحتوي التناقض والتمايز الى جانب الوحدة .

ومع تأسيس الدولة اليونانية (بولس) الكلاسيكية ببنيتها السياسية والاقتصادية ـ الاجتماعية وبمؤسساتها الثقافية الفكرية والادارية ، تكتسب وحدة العالم شكلا جديدا نوعيا في وعي الانسان اليوناني « الحر » . ان العالم المادي ظل يُرى من حيث وحدته . الا ان نسبية واطلاقية هذه الوحـــدة احتلتــا ، مجتمعتين ، مكانا بارزا في وعي الانسان اليوناني الجديد . فهذا الانسان ، الذي لم ينظر الى الموضوع المادي على العموم كشيء حسي مباشر وغير متوسّط ، كما كان الامر بالنسبة الى الوعي الحسي العام (الجماعي) ، بل كشيء غير مباشر ومتوسّط عبر الممارسة الانسانية العملية الهادفة على نحو فلسفي ، ان هذا الانسان وجد في التناقض حقيقة وجودية لا سبيل الى تجاهلها ضمن الطبيعة والفكر على حد سواء .

ولا شك ان تعامل الانسان مع الواقع الاجتماعي الحضاري ، هــذا التعامل الواقعي المتوسَّط ، قد جعل الوعي الانساني يقترب أكثر عمقا من الملامح الجوهرية للواقع الاجتماعي والطبيعي .

لقد كانت « اللامباشرة » في أبعادها وآفاقها الفلسفية الناشئة عــامل اقتراب عميق من « ذات » العالم ، وليس عامل ابتعاد عنها . ولكنهـــا (اللامباشرة) في اطارها الفلسفي المثالي ساهمت فعلا في عملية الابتعاد هذه وفي اصطناع هوّة بين العالم والفكر ، وبالتالي في مضاعفة العالم ، على طريقة افلاطون مثلا . على العكس من ذلك ، نجد تلك « اللامباشرة » ، المجسدة في تعاظم استقلالية الفكر النسبية عن الواقع ، هي التي صــاغت الطريق النظري للفكر في عملية سبره لجوهر العالم .

ان العملية الكمية والنوعية لاعادة بناء الحياة الاجتماعية المادية العامة لليونان القديمة استنبتت ، على نحو معقــد ومتوسَّط ، امكانيــة تكوين وبلورة عملية نوعية وكمية اخرى لاعادة بناء المقومات الاساسية لوعي الانسان اليوناني « الحر » .

مما تقدم تستبين لنا حقيقة جوهرية ، وهي ان ازاحة الوعي الجمعي (العام) للفرد الموجود في المجتمع اللاطبقي من خلال الوعي الفردي لانسان المجتمع العبودي (الطبقي) اليوناني قد تمت ، بحيث ان هذا الوعي الجديد قد تضـمن واحتوى في آن واحد العمومية والفردية ، او العام والخاص. ولا شك أن الوعي الفلسفي الجديد قد رفع الوعي الميثوبي (الاسطوري) البدائي

الى درجة عالية ومتميزة بشكل عميق ، حيث أدخل فيه ، في آن واحد ، عنصر العمومية وعنصر الفردية . بتعبير آخر ، انه أسهم في تكوين ملامح رؤية جدلية جديدة تطرح « الوحدة » و « التناقض » من خلال كونهما جانبين جوهريين متواجدين في موضوع واحد ، هو الواقع المادي أو الفكر . وضمن هذه الزاوية الفكرية ينبغي التأكيد على وجود تعارض تاريخي ومعرفي نظري بين كلا الوعيين المومى اليهما فوق .

لقد حاول طاليس ، الفيلسوف الاول ، أن يرجع « الكثرة » في العالم الى مفهوم « الوحدة » لهذا العالم . وفي الحقيقة ، لم تكن هذه المحاولة ، من حيث الشكل ، اصيلة ، اي انها لم تكن المحاولة الاولى من نوعها . فهي قد وجدت لدى مفكرين ضمن شعوب أخرى سابقة(١) .

والآن ، حين نحاول استخلاص واستخراج الملامح الجوهرية في محاولة طاليس في ارجاعه أصل العالم الى « الماء » ، فاننا مدعوون الى أخذ ذلك بعين الاعتبار ضمن علائقه مع النظام الفلسفي لطاليس ومع الوضع الاجتماعي الحضاري والفكري الذي كان سائدا آنذاك .

والجدير بالملاحظة هو أن طاليس ، كالفلاسفة الايونيين (نسبة الى جزيرة إيونيا اليونانية القديمة) الآخرين ، كان في نفس الوقت عالما طبيعيا . فقد برز في الحقول الرياضية والفلكية بشكل خاص . ولذا فقد اعتبر واحدا من حكماء عصره « السبعة » . وقد مثل مذهبه الفلسفي الطبيعي تحولا حقيقيا من الاسطورية (الواقعية واللاواقعية) والتصورات الدينية التي اتى بها « هزيود » و « فريكيدس » و « الأرفكيون » الى تفكير نظري عقلي ، اي تحولا مبرّرا من حيث المضمون والشكل من الاسطورة الى العقل Ratio عموما .

وعلى ذلك الطريق تمكنت عملية « استقلالية » الفكر أن تكتسب وتائر لم تشهد مثل تسارعها وعمقها من قبل . ومن أجل استيعاب الاهمية الكبيرة

---

(١) « في التماثيل المصرية القديمة توجد ارهاصات للسؤال عن الاصل المادي للظواهر الطبيعية . فالمرء يجد الماء العذب مذكورا ، الذي ينشىء كل الاشياء الحية ، والذي تتحدر منه جميع الاشياء . أو ايضا الهواء ، الذي يملأ الفراغ ويوجد في كل الاشياء ». (تاريخ الفلسفة ـ المجلد الاول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٤) ثم نقرأ في نفس المصدر ، ص ٣٥ ما يلي : « ان بلوتارك اعلن بأن الحكيم اليوناني المعروف طاليس تعلم في وقت لاحق (من المصريين بأن يفترض الماء كأصل وكبداية لكل الاشياء) » .

لهذه العملية ، علينا أن نضع نصب أعيننا تلك المحاولة التي قامت على ارجاع **التعدد** الضخم والهائل لظاهرات العالم المادي الموضوعي الى أصل **واحد** ، وذلك عبر كفاح واع ، مستتر أو مكشوف ضد اللاعقلانية بأشكالها المختلفة. ان عملية التعميم والتجريد قد تحققت لدى طاليس من خلال موقف فلسفي عقلاني مادي . وهذا مايدعونا الى رفض القول الآخذ بتبسيطية ظاهرة لدى بحث مسألة أصل العالم الطاليسي ، هذا القول الذي يؤكد أصحابه من خلاله بأن تصور طاليس حول أصل العالم لايتضمن طابعاً أو مضموناً **معرفياً**(١).

ان انكار وجود مثل هذا المضمون المعرفي في تصور طاليس حول أصل العالم يذهب بعيداً ، حيث يتطابق مع راي هيجل في « محاضرات حول تاريخ الفلسفة » من أن تاريخ هذا الشكل للوعي الاجتماعي ، اي الفلسفة ، لايبدأ مع الفلاسفة الايونيين الماديين ، وانما بمفهوم « الكون » أو الوجود الفلسفي المعرفي الذي طرحه الايليون على نحو ميتافيزيقي (بالمعنى اللاجدلي) .

والمسألة تلك تدور حول تحديد بدايات الفكر الفلسفي الخاص المتميز. ولذلك فهي تشكل فعلا مسألة جوهرية من مسائل تاريخ الفلسفة . وفي الوقت الذي كانت فيه البدايات الفلسفية لدى الايونيين بدائية وغير مستكملة بعدُ مقومات الفكر النظري المتقدم، فانها بالرغم من ذلك بدايات لهذا الفكر .

ان « الفلسفة » قد ظهرت **من حيث هي كذلك** لأول مرة في التاريخ الفكري البشري في منظومة طاليس الفكرية، ليس فقط كنظرة عقلية في الوجود والمعرفة والانسان . انها نشأت أيضا ، وبطبيعة الحال ، في شكل **مفهومي** .

لقد تضمن مفهوم « الماء » لدى طاليس محتوى معرفيا نظريا وايديولوجيا . فعبْره هدف طاليس الى تجاوز التصورات البدائية الغيبية حول العالم التي أتى بها هزيود وفريكيدس والارفكيون ، وبالتالي الى رؤية الوجود كما هو ، في وحدته المادية .

بيد أنه ، من طرف آخر ، غير وارد في رأينا أن نضمّن مفهوم أصل العالم الطاليسي ، الماء ، معنى تجريديا بعيداً عن الحسيّة .

ان المفهوم ذاك يتميز بنقطتين : الاولى أن العالم يكوّن وحدة عضوية ،

---

(١) انظر حول ذلك : س.لوريا ، بداية فكر يوناني ـ نفس المعطيات السابقة ، ص٣٩ . فهو يكتب على هذه الصفحة : « انه لايجوز للمرء ان يحمل كلمات طاليس ، بأن الماء المادة الاولى ، معنى معرفيا . انه (طاليس) تصور العالم كجزيرة صغيرة تسبح في الماء اللانهائية لبحر العالم » .

وحدة واقعية (أي مادية) عيانية، يُعبِّر عنها بمفهوم « المادة الاولى الكلية ». هذا يعني أن هناك مادة أولى كلية سائدة بشكل شامل ، عنها يتحدر العالم المتحقق بتركيباته واختلاطاته وتفاعلاته المتعددة .

ان « الماء » في صفته الكونية تلك يتضمن درجة عـالية من التجريد والتعميم الفكريين . فعملية الصعود الى المفهوم الكوني الشامل « المـاء » تُوصِّل اليها عبر رفـع « مرحلي » لشيئية الشيء المفرد ، بحيث أن ذلك « الماء » الكوني ، ذلك التتويج النهائي لتلك العملية ، يحتوي في ذاته حسّية وشيئية الشيء المفرد من حيث هو شيء عام .

انطلاقاً من ذلك يوجد الشيء المفرد حقا كـ « عام » متفرّد ، والشيء العام كـ « مفرد » معمّم . ان هذا « المفرد المعمم » هو في الحقيقة أصل العالم الطاليسي . وبناء على ذلك توصل « أصل العالم » هذا الى الحسية المؤطّرة باطار مفهومي ، اي انه لم يرتفع في منظومة طاليس الفلسفية تماما الى خاصية المفهوم المجرد .

بيد انه ينبغي أن نضع في حسباننا الواقع التالي، وهو أن رؤية العالم المادي في وحدته ، كما هي واردة في « أصل العالم » الطاليسي ، ما هي الا وحدة من الدرجة الثانية ، ان صح التعبير .

ومن اجل تبيان أبعاد هذه المسألة ، نود أن نورد فقرة معروفة مـن « مـا بعـد الطبيعـة » لأرسطو ، تسلط ضوءاً كشافاً عليهـا . هنـالك يقول ارسطو بأن الاكثريـة من أولئك الذين تفلسفوا لأول مرة « يحددون ذلك الشيء كعنصر وكينبوع للموجود ، الذي يتكون منه كل شيء والذي منه ينشأ (أي اكل شيء) باعتباره الأول ، والذي ينتهي اليه كل شيء باعتباره الأخير ـ حيث أن الماء ثابت وأنه يتغير فقط في اعراضه (تأثيراته) .

لذلك فهم يفترضون بأن لا شيء ينشأ ويتلاشى حقا ، بحيث أن ذلك النوع من الطبيعة يبقى محفوظا دائما . . . وبالمعنى نفسه لا ينشأ ولا يضمحل ايضا شيء آخر . اذن ينبغي أن يوجد طبيعة ما ـ سواء كانت واحدة او أكثر من واحدة ـ يتكون منها كل شيء ، بينما تظل هي نفسها ثابتة »(١) .

عن ذلك تبرز مسألة ، وهي انه يوجد مادة أولى يتحدد من خلالها جوهر العالم من حيث كليته (أي العالم) ومن حيث مفرداته وخصوصياته .

---

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

وهذه المادة الأولى تبقى ، من حيث **كيفيتهـا** ، ثابتة ، وغير خاضعة للتغير ، بينما هي خاضعة للتغير والتبدل من حيث تاثيراتها **الكميـة** . وعلى هـذا الطريق يفصل طاليس بشكل ميتافيزيقي مبتسر الجوهر عن الظـاهرة ، وبالعكس . فأن نقول بأن لا شيء ينشأ ولا شيء يضمحل ، يؤدي ، بطبيعة الامر ، الى القول بأن لا شيء يتحول ويتغير . وحين يخيل إلينا أن شيئًا ما يتغير ، فان هـذا لا يخرج عن نطـاق كونـه شيئًا « ظـاهريا » ، أي غير جوهري . وعلى هذا ، فالجوهر ، الذي يمثل في هذه الحال الماء ، يظهر أو يتمظهر ، أما الظاهرة فانها لا تتجوهر ، انها غير جوهرية .

فنحن لا نلاحظ هنا انتقالا وتحولا او « سيلانا » من الأول (الجوهر) الى الاخرى (الظاهرة) . وفي الحين الذي ناخذ فيه بعين الاعتبار ذلك الفصل الميتافيزيقي المبتسر ، يصبح واضحا أن « عالم » طاليس ، المكون من الماء ، واحد ، وأن « الوحدة » المادية (المائية) هي أولى صفاته التي تعينه وتحدده . ولكن هذه الوحدة تنفي عنه أن يكون متضمنا « كثرة كيفية » . اي انها وحدة لا تحتوي التمايز الكيفي .

هذا نري بوضوح ان الصعود من الشيء المفرد الى الشيء العام (الذي هو الماء) لايتم لدى طاليس من خلال قفزة من كيفيات متباينة ، أو على الاقل من كيفية واحدة (التي يكونها الشيء المفرد ، وهو هنا الماء العياني المحسوس) الى كيفية اخرى أعلى (التي هي الشيء العالم ، اي المـاء كمفهوم فلسفي يحتوي الجانب الجوهري من جميع مياه العالم ، الذي هو كونها كذلك ، اي ماء) . فالكيفية المفردة نفسها المجسدة بالماء العياني الحسي تجوهر ، دون أن يظهر الشيء العام ، من حيث هو عام .

ان H. Ley يلاحظ بحق أن « مفهوم » المبادة لم ينشأ ويتبلور في مذهب طاليس الفلسفي(١) . ونحن نرى أن هذا يعود ، ضمن مايعود اليه ، الى العلاقة الوحيدة الجانب وغير المتبادلة بين الجوهر والظاهرة . وهنا أيضا نرى المسالة محددة من حيث هي مسالة العلاقة بين « العام » و « الخاص » .

ان « أصل العالم » الطاليسي هو ، بذلك ، التعبير الأوفى عن جوهر خالد وثابت : فالجوهر هذا الخالد **وغير المتغير** يوجـد بذاته ولذاته ، **أمـا تاثيراته ، أو** بشكل أدق ، ظاهراته ، فانها توجد من خـلال التغير . وهي ، لذلك ، لنا . والآن ، اذا كان ذلك « الجوهر » الطاليسي قد احتوى اطـارا

---

(١) انظر : هـ . لاي ـ تاريخ التنوير والالحاد ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٦ .

معرفياً نظرياً ، اي تحديدا مفهوميا عاما ، بمعنى انه (اي الجوهر) خالد ولا يمكن أن يضمحل ، بينما تأثيراته (مظاهره) ـ ومن ضمنها الانسان بتفكيره ـ تتميز بوجودها الطارىء والثانوي ، ان صح التعبير ، أقول اذا كان ذلك كذلك ، فان هذا الطابع المعرفي النظري لم يكتسب بعد تماما خاصية المفهوم الشامل المجرد . انني لا اقصد من ذلك أن أخضع « أصل العالم » الطاليسي لرؤانا الفلسفية المعاصرة . ولكن لا يُسمح للمرء ، من طرف آخر ، أن يحمّله أكثر مما يحمل اصلا .

لقد احتوى تصور طاليس حول «الماء» كأصل للعالم ثغرات كبيرة بارزة بوضوح للعيان ، ولكنها مشروطة تاريخيا بمجموع الثغرات التي عانت منها الفلسفة الايونية كلها ، والتي أتاحت وجود فرصة ذهبية « مشروعة » للانقضاض على تلك الفلسفة ، الممثلة في حينها للاتجاه الفلسفي المادي ، من قبل الفلسفة المثالية والدين .

في مقدمة تلك الثغرات يقف التصور الذي كان لا يزال غارقا في الأطر البدائية القديمة ، وهو النفس أو الفكر الانساني .

في هذا المجال يخبر ارسطو ، عبر حديثه عن أولئك الذين اتخذوا للعالم اصلا ماديا : « .. انهم حسبوا ، بدون حق ، العنصر القادر على الحركة بشكل طبيعي (والمقصود بذلك النفس : ط . ت) من طبيعة الاصول . لذلك بدا للبعض أن النفس نار . وايضا طاليس بدا له ، حسب ما يخبر المرء ، ان يدرك النفس كشيء قادر على الحركة ، حيث قال بان المغناطيس له نفس ، لأنه يحرك الحديد ،.. »(1) .

في معرض الحديث عن راي طاليس في « النفس » ، ينبغي مقدما ان نؤكد بانه لعب دورا كبيرا جدا في حينه في الكفاح من أجل « العقل » الناشىء وضد عدوه المزدوج ، الاسطورة والأديان البدائية آنذاك . الا ان هذا لم يكن ليستطيع اخفاء ميكانيكية ذلك الراي . بل أكثر من هذا ، فكفاح طاليس ضد ذلك العدو ، من خلال دفاعه عن « عقله » الطبيعي ، كشف نقاط الضعف المعرفية وانسداد آفاق المستقبل البعيد أمام ذلك الراي « الميكانيكي » .

ان طاليس والفلاسفة الايونيين الآخرين اعتبروا « الفكري » أو « النفسي » في آخر تحليل شيئا ماديا . اما منطلقه ـ ومنطلق الآخرين ـ في

---

(1) ارسطو : حول النفس ـ دار نشر الاكاديمية ، برلين ١٩٥٩ ، ص ١٠ ـ ١١ .

ذلك ، فقد قام على أن كل شيء ذو طبيعة مــادية ، وهو مادي . وفي الوقت الذي يؤكد فيه طاليس على مادية العــالم ــ مما كان له على كل حــال أثر عميق في تطور الفكر الفلسفي- المادي اللاحق ــ ، فانه توصل من خلال ذلك الى القول بأن النفس (الفكر معني أيضاً) هي كذلك مادة .

ونحن إنْ اخذنا هذه المسألة مــن زاويتنا الفلسفية المعــاصرة ، فانه ينبغي علينا أن نميز بين « المادة » وبين « المادي » . ذلك لأننا، حسب ذلك، نعتبر « الفكري » « مادياً » وليس مادة . بمعنى ان « الفكري » ظــاهرة تخضع في وجودها ، على وجه العموم ، لقوانين العالم المادي .

الا أن طاليس اعتبر « الفكري » أو « النفسي » نفسه مادة . وضمن هذا الاطار (المادة) ميز طاليس المادة عن النفس . فالنفس هــذه ليست اكثر من كونها الجانب الديناميكي « الحركي » من المادة نفسها ، أي مــن أصل العالم ، الماء . لقد كان هذا ، على ثغراته التاريخيةالعميقة، خطوة بارزة على طريق اكتشاف خاصيــة « الفكري » . كما لعب دوراً تاريخياً كبيراً في الكفاح ضد الآراء المتوارثة حول وجود نفس « لا » مادية مستقلة. الا ان فكــرة طاليس هــذه عــن الفكري أو النفسي تحولت ، في مضمونها الميكانيكي ، الــى موضوع هجوم عنف أكثــر فأكثــر من قبــل المفكرين المثاليين والآخذين بالدين .

ان طاليس لم يستطع طرح مفهوم المادة بشكل دقيق فلسفياً . الا انه قد قدم على هذا الطريق ممهدات عبقرية . فتكوين هــذا المفهوم اقتضى دائماً شرطين : الأول ، بلوغ «المفهومية» درجة كافية من تطورها . والثاني هو توضيح العلاقة الجدلية بين العام والخاص،بين العام والحسي والمجرد. بالطبع لم يكن بمقدور طاليس والفلاسفة الميليين الآخــرين (اناكسمندر وانا كسمنس) ان يحلوا هذه المعضلة ، لانهم جميعاً لم يتوصلوا الى مقولة « الفكر » من حيث هو كذلك . ذلك لأنهم بالرغم من تمييزهم الانطولوجي بين « الفكري » و « المادة » ، فقد ظل الفكري هذا ، في نظرهم ، جزءاً من المادة . وقد انتبه انجلز في حينــه الى هذا الجــانب الاساسي في الفلسفة الميلية ، حيث رأى « ان الفلسفة القديمة (اليونانية) كانت مادية مبكّرة بدائية . وهي ، من حيث هي كذلك ، لم تكن قادرة على ايصال علاقــة الفكر بالمادة الى النقطة الدقيقة . اما ضرورة ايضاح ذلك ، فقد قادت الى القول بوجود نفس ممكنة الانفصال عن الجسد ، وبعد ذلك الى التأكيد على

عدم فناء هذه النفس ، واخيراً الى القول باله واحد . فالمادية القديمة تنفيت اذن من خلال المثالية »(١) .

وفي الوقت الذي نأخذ فيه بعين الاعتبار التراث الفكري القديم ، يصبح بامكاننا التأكيد على أن أصل العالم الطاليسي كان **الشكل الاولي** لمفهوم مادي جدلي لاحق حول المادة . أما السمات الرئيسية لهذا الشكل المبكر فيمكن تقصيها في النقاط التالية :

١ً ــ الاعتراف المؤكد صراحة ، من طرف أول ، بالموضوعية المادية لأصل العالم المادي ، وبالموضوعية النفسية للنفس أو الفكر ، من طرف آخر . أما « أصل العالم » الطاليسي ، الماء ، فيمكن اعتباره ، في مواصفاته الطاليسية المحددة ، « جوهرا » . والجوهر هذا ، كما رأينا ، موجود بذاته غير متغير وغير متحول . أما المتغير والمتحول فهي « تأثيراته »و«ظاهراته». بيد أن السمة الأساسية لهذا « الجوهر » ، منظوراً اليه في اطار الوضع الفكري آنذاك ، لاتقوم بالدرجة الأولى على التأكيد على طابعه الميتافيزيقي، اللاجدلي هذا ، وانما على كونه قد مارس دوراً ايجابياً خطيراً في تسليط الاضواء على العالم المادي الموضوعي وفي ضبط الفكر الانساني في آفاق هذا العالم . بل أكثر من هذا ، علينا أن نتفكر في العلاقة الوثيقة التي نشأت وتبلورت آنذاك بين العلم القديم وتلك الرؤية الفلسفية المادية . في الحقيقة ، هذه العلاقة والتأكيد عليها **عملياً علمياً** ونظريا فلسفيا قد اتاحا لمسألة « وحدة العالم المادية » ان تتطور على نحو واسع عميق .

هذا يبرز بوضوح ان « الجوهر » بمعناه المادي الطاليسي ، أي من حيث هو « أصل » العالم المادي ، يمثل خطوة رئيسية على طريق تقدم الفكر والمعرفة الانسانية للعالم المادي بما فيه الطبيعة والمجتمع والانسان .

٢ً ــ **ان أصل العالم** ، أو « الجوهر الاصلي » الطاليسي يتضمن في ذاته ، بشكل ضروري ، حركته « الذاتية » . فهو ، بمعزل عن هذه الحركة لا يمكن أن يتصور وان يتفكر به . ان سببه الاول والاخير لا يمكن ان يكون الا هو نفسه . فهو (أي الجوهر) ، كما سنرى لاحقاً لدى العديدين من المفكرين أمثال لوكريتس وابن رشد وسبينوزا ، سبب ذاته **causa sui** وبالطبع ، لم يكن لهذا الرأي أن يفرض نفسه الا من خلال الكفاح المفصح عنه والمستتر ضد الاساطير القديمة المتوارثة والمعاصرة وضد التصورات

(١) ف. انجلز : ضد ديرنغ ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٩ ــ ١٧٠ .

الدينية حول « محرك قديم لايتحرك » . والحركة هي ، كالجوهر الاصلي، غير مخلوقة ولا يمكن فسادها واضمحلالها . وقد اخبر عن ذلك Simplicius قائلاً : « ... وهم (أي الفلاسفة الميليون وغيرهم : ط . ت) اشترطوا وجود الحركة خالدة . ذلك لأنه دون حركة لايوجد نشوء ولا اضمحلال»(١) .

أما التعبير عن وجود الحركة في « المادة » فهو كونها « حية » و « نفسية » . ولذلك كانت النفس العنصر الحركي ، أو مبدأ الحركة في الطبيعة . لقد لاحظ هيجل مرة بحق : « من الافضل ان يكون للمغناطيس **نفس** (كما عبر طاليس) من ان يكون له قوة لكي يجذب . فالقوة هي نوع من الصفة **الممكن فصلها عن المادة** ، انها تتصور كصفة . بعكس ذلك النفس ، **هذا المحرك لذاته ، والذي هو وطبيعة المادة شيء واحد**»(٢) .

ومن الجدير بالذكر أن المادة الاصليّة الطاليسية تتميز بكونها تتضمن ، على نحو ذاتي ، الحركة الدائرية . فمن المعروف لدينا أن طاليس يعتبر « مادته الأصلية » **ايضاً** ثابتة وغير متغيرة . وهذا يكشف لنا تناقضاً في رأي طاليس حول «مادته» تلك، التي هي «الجوهر الأول» . فمن الطرف الأول يظل هذا الجوهر من الناحية الكمية ثابتاً وغير متغير . من الطرف الآخر يوجد الجوهر ذاك في حركة مغلقة ، في حركة ميكانيكية كمية . وفي كلا الحالتين نجد فكرة هامة ساهمت الى حد كبير في تقدم العلم والفلسفة، وهي فكرة حفظ المادة وحفظ اكمية الحركة التي تحتويها المادة . وباعتبار ان الجوهر الاصلي **نفسه** غير مؤهل للحركة ــ حيث ان هذه الحركة من خصائص « ظواهر » الجوهر ــ ، فانه يبرز في ميتافيزيقية متميّزة : فهو من طرف ، وظاهرته من طرف آخر . وقد أظهرنا سابقاً هذا الطابع الميتافيزيقي ــ اللاجدلي للفصل بين الشيء ومظهره ، الذي نجده لدى « كانت » على نحو بارز وعميق .

٣' ــ انطلاقاً من رؤانا الفلسفية المتطورة المعاصرة نعلم بانه من اجل تكوين مفهوم دقيق عن « المادة » لا تقتصر المسالة على ابراز الموضوعية المادية والأولوية الانطولوجية (الوجودية) لها ، اي للمادة فقط . ان هذا ولا شك هام وضروري في سبيل ذلك الهدف . وفي الحقيقة ، ان ذلك التحديد من اخص خصائص « الجوهر » الطاليسي المادي . ولكن تاثير هذا

---

(١) ف . كابيلي : ما قبل السقراطيين ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٤ .

(٢) جـ.ف.ف. هيجل : محاضرات حول تاريخ الفلسفة ــ مجلد ١ ، ص ٢٠٨ .

الجوهر المادي على الاعضاء الحسية الانسانية واعـادة هذا التأثير مـن الاعضاء تلك على المادة يشكلان جانباً اساسياً ضرورياً من نظرية فلسفية جدلية حول « المادة » . أي أن تكوين مثل هذه النظـرية يقتضي الاقرار بوجود « جوهر » مادي بشكل موضوعي ، أي لذاته ، كما يقتضي التأكيد على أن هذا الجوهر يتمظهر ، أي انه يوجد من خلال قانونية خاصة بـه نكشفها نحن عبر ممارستنا العلمية والعملية الاجتماعية . هذا يعني اذن أن البحث في العلاقة بين المادة والاحساس شيء لا محيد عنـه في سبيل صياغة مفهوم دقيق عن « المادة » .

والحقيقة ، أن طاليس والفلاسفة الميليين الآخرين لـم يكن بامكانهم الأجابة الأكثر دقة وعمقاً على المسائل تلك ، هذه الاجابة التي اقتضت ، لكي تتحقق بالحدود الأولى الأساسية ، مرور الفين وخمسمائة سنة مـن تاريخ الفكر الانساني . فحينما ننطلق من أن « أصل العالـم » الطاليسي ــ الجوهر ــ لا متغير ومتحرك فقط **لذاته** ، فـان الامكانية سوف تنتفي حينذاك للتحدث عن وجود **توسّط** بينه وبـين احاسيسنا . وفي الوقت الـــذي يقصر فيه طاليس عملية التوسط هذه على العلاقة بين «ظاهرات» او « اعراض » الجوهر وبين احاسيسنا ، فانه يكون قد عبّر ، على نحو غير مباشر ، عن الهوة النسبية التي أكدت عليها الفلسفة اليونانية عموماً (فلسفة السادة) بيـن الممارسة العملية والأخـرى الفكرية النظـرية : **قصور الممارسة العملية المادية هذه عن الاحاطة ب «الجوهر» ، واقتصارها في ذلك على « الظاهرة »** .

وهكذا اذن تصبح التجـربة والملاحظة الحسيتان ، اللتـان تشكل « اعراض » الجوهر غير المتغير موضوعهما ، الأساس الحقيقي الوحيـد لعملية المعرفة .

هنا ينبغي ان نشير الى انه مـن الخطـأ تقييم وتقويم هـذا الحل الطاليسي لموضوع المعرفة من خلال مقاييس فلسفية لاحقة متطورة ، بمعنى اقحام مقاييسنا في آراء طاليس تلك اقحاماً ميكانيكياً لاتاريخياً . ذلـك لأن مثل هذه الخطوة سوف تجعلنـا نرفض « جوهـر » طاليس ووجهة نظره في المعرفة من حيث دورهما الايجابي في تاريخ الفلسفة ، وبالذات في عصرهما . بل أكثر من هذا ، أننا نرى هنا بأن مفهوم « أصل العالم Arché» كوّن في حينه **الفرضية** الفلسفية للفكر الفلسفي في بداياته ، الفرضية التي تضمنت حقاً مادة خصبة معطاءة لتطور فلسفي لاحق . ولاشك انالأمر ،

كل أمر ، صعب ومعقد في بداياته . وهذا ينطبق أيضاً على مسألتنا هنا .

٤' ــ على أساس من فهم تلك الأمور يصبح غير وارد أن نطرح السؤال فيما اذا حل طاليس ، في مفهومه ذاك عن أصل العالم « المسألة الاساسية في الفلسفة » ، التي تتحددبالاجابة على الأولوية الوجودية للفكر تلقاء المادة ، أو العكس ، حلا ماديا . فانطلاقا من الواقع التاريخي بأن المسألة الفلسفية الاساسية تلك لم تتكون وتتبلور دفعة واحدة ، ومن خلال مجهود فيلسوف واحد أو عدة فلاسفة ، وانما عبر عملية تمثل وطرح معقدة حتى الحد الاقصى تمت بين مجموعة ضخمة من الآراء ووجهات النظر الفلسفية والعلمية ، انطلاقا من ذلك الواقع التاريخي نستطيع فهم موقف طاليس من المسألة الاساسية تلك بالدرجة الاولى من اجابتنا على السؤال التالي : الى اي حد وضمن أية ابعاد فلسفية استطاع طاليس المساهمة في اكساب هذه « المسألة » ملامحها الاولية ــ البذرية ــ ، طبعا على أساس مادي فلسفي ؟

وفي هذا الاطار من القضية نود التحذير من محاولة « تطويع » التاريخ الفلسفي ــ ومن ضمنه الفترة الطاليسية ــ للصيغة الحالية المعاصرة للمسألة الأساسية للفلسفة ، كما أوردناها فوق ، كأن نحاول مثلا ان «نشتق» ذلك التاريخ من هذه المسألة،وان نرفض بالتالي مالا ينضغط تحت هيكلها الحالي المتطور . بل بالعكس من ذلك ، نحن نرى ضرورة استخلاص ملامح هذه « المسألة الاساسية » من تاريخها الخاص والتطورات التي طرأت على بنيتها في العصر الحديث والمعاصر . فهنا ، ضمن هذه الرؤية ينتفي الحديث عن « تطويع » « لتاريخ » المسألة الاساسية تلك من قبل وضعها وبنيتها التي اكتسبتها في العصر الحديث،خصوصا لدى ممثلي الفلسفةالماديةالجدلية .

ومما هو جدير بالاثارة والابراز كون « عدم تغير » الجوهر و « تغير » أعراضه يخضعان لقانونية **طبيعية** ، بل ربما يمكن القول بأن الجوهر واعراضه هم صلب هذه القانونية . ومن الضروري التمييز هنا بين « الضرورة الطبيعية » و « المصير » . فطاليس ، الذي راى موضوع التفلسف(الفلسفة) بشكل جوهري في الطبيعة ، لم يستطع بالرغم من ذلك التوصل الى مفهوم خاص متميز حول « الضرورة » الطبيعية . والسبب في هذا لا يكمن فقط في « أن مفهوم السبب لم يكن موجودا »(١) عنده ، وانما أيضا لان هذه المحاولة قد أحبطت بازعاجات وكوابح جدية من قبل مخلفات التصورات اللاهوتية

---

(١) لينين : من التركة الفلسفية ــ برلين ١٩٦١ ، ص ٢٤٨ .

الاسطورية القديمة . لقد كتب أرسطو عن الفلاسفة القدماء ، ومن ضمنهم طاليس ، بأنهم « جعلوا الآلهة تقسم بالماء ، الذي سموه Styx »(١) .

ان هذا الوضع يبرز بوضوح أكثر حينما نأخذ بعين الاعتبار التدخل ذاك لـ « آلهة » في أصل العالم الطاليسي ، الماء ، وذلك بالرغم من أن هذه الآلهة لدى طاليس تتضمن طابعا طبيعيا ، اذ يعتبرها قوى أو « نفوس » الماء . .

ان ارسطو يخبرنا عن طبيعة « آلهة »طاليس الطبيعية قائلا:« والبعض اكد أن النفس مغمورة في العالم ، ولذلك ربما اعتقد طاليس أن الكل مملوء بالآلهة »(٢) .

من الواضح أن المسألة لا تدور هنا اطلاقا حول رأي تأليهي Deism (٣)، يتدخل الاله بحسبه مرة واحدة في العالم – حين الخلق – ويرتد منكفئا عن العالم تاركا اياه يسير بحسب قوانين وجوده الخاص ، بل حول وجهة نظر قائمة على وحدة وجود » مادية ، يكون الاله ، في منظورها ، ضمن العالم ، او قانونية هذا العالم .

وعلى هذا النحو يصبح جليا أن تلك الازعاجات والكوابح اللاهوتية الاسطورية ، التي تمثلت باستبقاء طاليس لمفهوم « الآلهة » ، كانت كذلك (اي في صفتها الكابحة المزعجة هذه) فقط من الناحية الذاتية . أما من الناحية الموضوعية فلم تكن كذلك . هذا لأن تصور طاليس حول الوجود « المؤله » كان خطوة هامة على طريق تكوين الاتجاه المادي الالحادي هذا موضوعيا . اما ذاتيا ، فقد مارس ذلك التصور تأثيراً سلبيا على عملية تشكل وتكامل **المفهوم** الفلسفي من حيث هو شكل منطقي نظري يعكس واقعا وجوديا معينا ، هذا بالرغم من ان بدايات امكانية تكون مثل هذا المفهوم كانت واردة لدى طاليس نفسه . ان اللحظة « المشخصة والحسية » كانت جزءا اساسيا في « تصور » طاليس حول الوجود

تبقى كلمة جوهرية وحاسمة في تحديد الموقع التاريخي لطاليس : لقد كان المفكر الاول الذي استطاع أن ينتقل بالفكر البشري من **التصور الميثوبي** (الاسطوري) الى الرؤية الفلسفية المادية ، أي الذي استطاع أن ينتقل بذلك

---

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة – نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤ .

(٢) ف. كابيلي : ما قبل السقراطيين ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٢ .

(٣) Deismus

الفكر من وعي المجموعات الانسانية الجمعي الى وعي المجتمع الانساني الطبقي. ها هنا يمكن اذن تقصي أهمية الفكر الطاليسي اجتماعيا وتاريخيا ومعرفيا .

٢ — في الوقت الذي نلاحظ فيه أن الفلسفة تشكل وحدة فلسفية- فكرية متجانسة في الملامح الجوهرية ، فإنها تفصح عن نقاط تمايز محددة نوعيـــا .

ضمن هذا التمايز في وحدة الفلسفة الميلية تبرز شخصية ثانية بعد طاليس ، هي **اناكسمندر** (٦١١ — ٥٤٥ ق . م) . ان هذا الفيلسوف قد اهتم ، كطاليس ، بمشكلة « أصل » العالم . وحاول ان يجيب على نقاطها الاوليـــة .

ونحن هنا سنحاول فيما يلي استقصاء « الجديد » لدى مفكرنا هذا ، وهو (أي الجديد) موجود فعلا لديه . في مؤلف ف كابيلي «ماقبل السقراطيين» توجد وثيقتان حول انا كسمندر ذاتا اهمية مبدئية بالنسبة الى قضية فهم آرائه في « أصل » الوجود ، الاولى مصدرها Simplicius ، والثانية مصدرها أرسطو .

في الوثيقة الاولى نقرأ ما يلي : « اناكسمندروس ، ابن براكسيادس من مليت ، تلميذ وخلف طاليس ، افترض « اللانهائي » كأصل وعنصر للأشياء بحيث أنه كأول واحد استخدم هذه التسمية للأصل .

ولكنه لم يحدد الماء أو شيئا آخر مما يدعى بالعناصر ، وانما اتخذ جوهرا آخر لا نهائيا ، عنه نشأت مجموع السماوات والعوالم فيها . لكن من أين للاشياء نشوؤها ، ها هنا يحدث أيضا اضمحلالها ، طبقا للذنب . ذلك لأنها (أي الاشياء) تقدم لبعضها كفارة وغرامة بسبب لاعدالتها ، طبقا لنظام الزمن . ومن الواضح ان اناكسمندر ، الذي لاحظ تحول العناصر الاربعة الى بعضها ، لم يرغب في قبول واحد منها كأساس (جوهر) ، وانما واحد آخر الى جانبها »(١) . أما في الوثيقة الثانية نقرأ مايلي : «ان اللانهائي يكون ، من حيث هو مادة ، السبب . . . كذلك كل المفكرين الآخرين يستخدمون اللانهائي كمادة »(٢) .

عن ذلك تنتج النقاط الرئيسية التالية :

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ٨١ — ٨٢ .

(٢) نفس المصدر السابق .

١ً ــ ان « أصل العالم » لدى اناكسمندر لهو ، بشكل واضح ، ذو طبيعة مادية . فهو نفسه المادة . وهذا قد رأيناه لدى طاليس بالنسبة الى « أصله » ، بغض النظر عن التباين في التسمية .

٢ً ــ ان « أصل العالم » الذي يسميه اناكسمندر Apeiron ، ليس هو المادة الكونية المشخصة والحسية، كما هو الحال بالنسبة الى «ماء» طاليس ، وانما هو ــ وهنا يكمن الجديد في فكر اناكسمندر المادي ــ **التجريد** عن هذه المادة الكونية .

٣ً ــ ان « الحتمية » تتحول الى المبدأ الضروري للعالم . وهذا يشكل نقطة أساسية في منظومة اناكسمندر الفلسفية . ان « ضبط » العالم من خلال حتمية قانونية طبيعية كان ، الى جانب القول بالــ Apeiron ، منطلقا قويا للفكر الفلسفي المادي في كفاحه ضد الإسطورية الدينية والفلسفة المثاليـــة .

٤ً ــ ان الــ Apeiron يوجد فقط في حركة ، ونفسه هي حركته . بيد أن هذه الاخيرة (حركته) تتحدد بكونها ميكانيكية ، كمية، وبكونها حركة دائرية . اما أن يكون اناكسمندر قد عجز عن التمييز بين «أصله للعالم ــ اللانهائي » وحركة هذا الاصل ، كما لاحظ كابيلي بحق ، فان هذا بالرغم من ذلك تعبير بارز أولي عن الحركة «الذاتية» للمادة نفسها ، أي لأصل العالم .

اما ما هو ذو اهمية خاصة بالنسبة الى تكوين وتطوير **مفهوم** عن المادة او العالم المادي لدى اناكسمنــدر ، فانه يكمن بالدرجــة الاولى ولا شك في الخصائص الجوهرية للــ Apeiron نفسه المتعلقة بقضية « عمليــة المعرفة » . وهكذا فالجانب المعرفي المنطقي من المسالة هو ما نطمح في ايضاحه بالنسبة الى الــ Apeiron .

في البدء تجدر الملاحظة بأن « أصل العالم » هذا ما هو الا **تجريد** عن العالم المادي نفسه . وهنا ينبغي أن نشير الى مسألة منهجية في رؤيتنا لذلك « الاصل » ، وهي انه من الخطأ تاريخيا قسر مفهوم الــ Apeiron بشكل تعسفي ضمن تقويمنا المعاصر للامور . ذلك لأن مثل هذه الرؤية المنهجية كفيلة بالحط الهائل من قيمة ذلك المفهوم .

في الحقيقــة ، نحن نرى أن الــ Apeiron شكّل **الخطوة الاولى الحقيقية** على طريق نشوء وتطور المفهوم ، من حيث هو كذلك عموما . وفي سبيل ذلك لم تقم المسالة على عملية ارجاع الظـاهرات والاشياء الحسية

المتعددة الى شيء أو ظاهرة واحدة . فبالرغم من أنه يكمن في عملية « الارجاع » هذه عنصر تجريد معين ، فان مايجري هنا هو بشكل جوهري فقط رفع جزئية اشياء جزئية عديدة حسية لصالح شيء واحد حسي .

ان هذا « التجريد » يمكن للمرء أن يسميه بتجريد مُحسَّس ، كما يمكن اعتباره ، من خلال هذا المنظور ، الاساس الاولي لعملية التجريد عموما . بيد أنه من الضروري في هذا الحقل تجنب التباس معين ، هو أن نعتبر هذا الاساس الاساس الخاص المتميز لعملية التجريد تلك ، في الوقت الذي تبقى فيه تلك الدرجة من التجريد المحسس ذات علاقة غير مباشرة مع التجريد بالمعنى الخاص المتميز .

ان هذا القول يعني ، بالعلاقة مع الـ Apeiron ، ان اناكسيمندر يجسد في « أصله للعالم » ليس فقط تلك الدرجة الحسية من عملية التجريد المشار اليها ، وانما أيضا ــ وهنا جوهر المشكلة لديه ــ النقطة الاولى الخاصة specific (١) في تلك العملية . هكذا يبدو اذن الـ Apeiron في كونه حلقة جوهرية من حلقات نشوء وتطور الـ « المفهوم » من حيث هو كذلك .

ان الـ Apeiron يمثل شيئا غير متمايز من حيث الكيف . وهنا نجد انفسنا موافقين (كابيلي) في رأيه ، بأن اناكسيمندر يدخل في هذه النقطة تناقضا على نحو واضح ، حينما يحدد « أصله للعالم » كشيء غير متمايز (أي لا يحتوي تناقضات) ولا يمكن تحديده كيفيا ، في الوقت الذي يعمل فيه (أي اناكسيمندر) على ابراز وتحديد تأثيرات وأعراض « أصله » ذاك(٢) .

ان هذه المواصفات للـ Apeiron قد أشار اليها Simplicius قائلا : « ان اناكسمندروس يفترض نشوء الاشياء ليس نتيجة تغير نوعي للعنصر الاصل ، وانما نتيجة طرح للتناقضات على أساس من الحركة الخالدة »(٣) .

ان فكرة طرح التناقضات عن الـ Apeiron لها مساس بمسالة «الجوهر» الطاليسي . فمن خلال تلك الفكرة تابع اناكسيمندر الخط الفلسفي الذي استحدثه طاليس والقائم على الأخذ بـ « جوهر » في ذاته ، جوهر لا يتضمن شيئا من « التناقضات » ، بل يكون هُوِّية مطلقة .

---

(١) spezifisch

(٢) نفس المصدر السابق ــ ص ٧٥ .

(٣) نفس المصدر السابق ــ ص ٨٤ ــ ٨٥ .

ولكن الحديث عن « تأثيرات » أو « ظاهرات » هذا الجوهر يعني اقامة تعارض مطلق بينه وبينها . فكأنما هنالك « حامل » و « محمول » لا تربط بينهما علاقة « جوهرية » . ان هذا التناقض المصطنع بين الجوهر وظاهرته لم يوجد للمرة الاولى لدى أناكسيمندر . فطاليس كان في «أصله» عن العالم قد احتوى هذا التناقض . طبعا مع الفارق بين كلا الفيلسوفين ، القائم على ان المسألة هذه لم تكن بعد قد اكتسبت لدى طاليس طابعها الواضح المتميز ، كما هو الحال لدى أناكسيمندر . فهذا الاخير أبدى اهتماما كبيرا بمسألة ايضاح « تأثيرات وأعراض » الـ Apeiron . انطلاقا من هذه النقطة يمكن ادراك الوضوح الذي اكتسبه التناقض المومى اليه فوق على يد اناكسمندر .

اذا كان اناكسمندر قد اختار الـ Apeiron ، أي اللانهائي كجوهر أصل للعالم لكي يفسر « الحركة »(١) وقدمها ، فان علاقة الحركة بذاك الاصل ظلت ، مع ذلك ، غير محلولة . فنحن نعلم بأن « الجوهر الاصل » لدى طاليس واناكسيمندر ، على حد سواء ، غير قادر على احتواء أكثر من « حركة » دائرية مغلقة . وبذلك تكتسب الحركة هذه ، في آخر تحليل ، طابع « ثبات » مطلق ، اذا هي مُدّدت على أنظمة كونية مختلفة . بمعنى آخر ، ان تلك الحركة هي كذلك ، أي حركة ، بالنسبة الى « الجوهر » الذي يتضمنها ، ولكنها تفقد طابعها الحركي بالنسبة الى أعراض وتأثيرات الجوهر . انها اذن حركة « الجوهر » المنفصل عن « اعراضه » و « أحواله » . والذي نراه هنا هو أن راي أناكسيمندر هذا حول «الحركة» يمكن ان يكون له مساس واضح برأيه حول الارض . فالارض ، بحسب ذلك ، « تتحرك .. حول النقطة المركزية للعالم »(٢) ، اي انها توجد في هذه النقطة المركزية . والشمس والقمر يتحركان حولها : فالارض ــ وهي الجوهر ــ من الطرف الاول ، وأعراضها (الكواكب والنجوم الاخرى) من الطرف الآخر .

---

(١) لقد كتب ارسطو في « ما بعد الطبيعة » بأن اناكسمندر قد اختار الـ Apeiron كمبدأ أساسي لكي «لاتتوقف الصيرورة». (انظر : ف. كابيلي : ما قبل السقراطيين ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٣) .

(٢) انظر : س. لوريا ، بدايات فكر يوناني ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٢ .

وهنالك نقطة أساسية أخرى تتعلق بتحديد الـ Apeiron لدى اناكسمندر والـ « ماء » لدى طاليس ، وتنشأ ، على نحو ضروري ، عن وجود الهوة المتكونة بين « الجوهر » و « أعراضه » أو « تأثيراته » ، هذه الهوة التي احتوت القصور الحاسم في رأيي اناكسيمندر وطاليس حول «أصلهما» للعالم . والنقطة الاساسية تلك هي الموقف الميكانيكي الذي اتخذ تلقاء « الفكر » الانساني . فهذا الاخير ، من حيث هو كذلك ، لا يخص الجوهر . انه يخص أعراضه . ان هذا المنطلق يؤدي الى نتيجة هامة ، وهي أن الفكر (العرض) غير قادر على معرفة الجوهر والاحاطة به ذهنيا .

على هذا النحو تسد آفاق اللقاء بين الفكر « العارف » والجوهر «المعروف»، وتلقى الظلال اللاادرية حول العلاقة بين كليهما . وفي الحقيقة ، ان واحدة من القضايا الرئيسية الأساسية المتعلقة بتكوين «مفهوم» فلسفي مادي دقيق عن المادة أو العالم المادي ، هذه القضية المتمثلة بالاقرار بامكانية انعكاس العالم الخارجي « العام » من خلال الفكر ، ان ذلك قد ظل في اطار فكر اناكسمندر وطاليس غير محلول ، واقتضى الكفاح لاحقاً من اجل وضوح وتماسك وعمق أكثر في طرح المسألة .

٣ – ان **اناكسمينس** هو الشخصية الفلسفية الميلية الاخيرة (عاش ٥٨٨ – ٥٢٥ ق.م) . وهو ، كاناكسمندر ، تلميذ لطاليس . لقد تابع خطه الفلسفي المادي . ولكنه ، في طرحه لمسألة « المبدأ الاصل » للعالم ، لم يحقق قفزة نوعية تلقاء سلفيه الكبيرين . بل يمكن القول أن اناكسمينس يمثل خطوة الى وراء فيما يخص أستكمال الجانب التجريدي في «أصل» العالم الذي طرحه في مذهبه الفلسفي .

ان كابيلي في كتابه «ماقبل السقراطيين» يمثل الراي بان اناكسمينس استطاع حل التناقض الذي احاط سابقاً بنظرة اناكسمندر حول «الجوهر» و « اعراضه أو تأثيراته »(١) .

الا أن المسألة ، كما سنرى ، ليست فعلاً كذلك . فقد ظل اناكسمينس يتحرك ضمن الأطر الميتافيزيقية لمفهوم «الجوهر» و «اعراضه» التي تفصلها عنه هوة عميقة . ان « وحدة » المبدأ الأصل ، الذي هو الهواء عند اناكسمينس ، لم يستطع الاحتفاظ بها وانقاذها الا على نحو **كمي** ، وذلك حيث « يرجع كل الاختلافات النوعية للاشياء الى اختلافات كميـة »(٢) .

---

(١) انظر : ف. كابيلي ، ما قبل السقراطيين ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٩ .
(٢) نفس المصدر السابق .

ان الـ « Apeiron » قد انتصب في تاريخ الفكر المـادي كمحاولة جدية عميقة للاحاطة بالعالم المادي احاطة « فكرية » . انه قد اطرح جانباً التركيز على جانب أو عنصر طبيعي من العالم ، كالماءوالهواءوالتراب الخ . . .

فنظر الى هذا العالم من حيث هو « المادة اللانهائية اللامتعينة » . من هذا المنظور للقضية نرى ان اناكسـمندر تجاوز بقوة استاذه طاليس وزميله اناكسـمينس .

لقد احتوى مفهوم الـ « Apeiron » في ذاته امكانية ضخمة للاسهام في تكوين « مفهوم » فلسفي مادي عن « المادة » . ولاشـك أن المحاولات اللاحقة في هذا السبيل قد اتكأت بشكل عميق على ذلك المكسب الفلسـفي ، الذي تمثل بالـ Apeiron . خلال عرضنا السابق للمشكلة الفلسفية الاولى لدى الفلاسفة الميليين ـ مع ابـداء التحفظ فيمـا يخص اناكسيمندر ـ تستبين لنا حقيقة أساسية : ان هؤلاء الفلاسفة ، في الوقت الذي الحوا فيه على ضرورة تحديد أصل مادي **واحد** للعالم فقدموا في ذلك الاجابـة على هجمات التصورات الفلسفية المثالية والاسطوريـة ، لـم يستطيعوا استيعاب « وحدة » هذا الأصل على نحو حي ، أي في علاقتها « بكثرة » الأصل ذاك . فالاصل الواحد لايوجد ، بحسب ذلك،في علاقة جوهرية مع مظاهره واحواله . فكأنما العملية تقوم على ارجاع العالم كله الى **جزء واحد** منه . ان تحويل **جزء** من العالم الى كل ، أي اعطاء هذا الجزء طابع الكلية والعمومية ، لم يحل المشكلة ، بل أثارها حتى الحد الاقصى .

وبالطبع ، يكمن الطابـع الميتافيزيقي (اللاجـدلي) لرؤية الفلاسفة الميليين ، وعلى الاخص طاليس واناكسـمينس ، في انها قامت على تقـرير « سبب » واحد ، كما سيفعل لاحقاً ارسطو ، اي في انها لم تر في العالم أسباباً ومسببات لاتحصى ، يكون منها السبب أيضاً مسبباً ، وذلك في الوقت الذي يؤكد فيه على مصدر هذه الاسباب والمسببات المادي الواحد ، الذي هو العالم المادي نفسه .

ان من المسائل الجوهرية في تاريخ الفلسفة تلك القضية التي طرحها الميليون العظام ، فاتحين بذلك الأبواب لحل لاحق علمي دقيق .

سوف نرى ، في الفصل التالي ، كيف عمل ديموقريطس على حل قضية أصل العالم Arché على نحو مادي ، متابعاً ومطوراً ، في ذلك ، للفلاسفة الطبيعيين اولئك ، ولكن عبر ركام من المصاعب والهجمات من طرف الفكر الفلسفي المثالي . ان الفلاسفة الطبيعيين الأول وديموقريطس قد اثروا في رؤاهم تلك على الفكر العربي المادي الوسيط بشكل مباشرومن خلال اسهامهم في « تكوين » ارسطو ، الذي مارس بدوره على الفكر ذالك تأثيراً ضخماً .

المعالم الأساسية لمفهوم "الذرة" لدى ديموقريطس

١ - لقد وجد الاتجاه المادي الفلسفي في اليونان القديمة قمته في المذهب الذري . وفيما سبق كانت الفلسفة الميلية - ممثلة بطاليس واناكسمندر واناكسمينس - قد نشأت وتبلورت كمحاولة عبقرية اولية لتفسير الوجود على نحو مادي عقلاني . وهي ، من حيث هي كذلك ، قد اصبحت جزءاً جوهرياً وهاماً من تاريخ الانسانية الفكري . لقد طرحت نفسها كمدافع عن العقل Ratio والطبيعة ضد التصورات المتوارثة والمعاصرة الاسطورية ، المفارقة والدينية . وعلى هذا النحو كانت تعبيراً « فلسفياً » عن العلاقات الاجتماعية الجديدة المتآخية الى حد كبير مع العلم والتقدم الاجتماعي .

بيد انه عبر عملية تغير البنى الاجتماعية والسياسية للمجتمع اليوناني وبالعلاقة مع الهجمات المتعاظمة من طرف الافكار المثالية الرجعية للأورفيين والفيثاغوريين والافكار الميتافيزيقية للايليين ، لم يكن للفلسفة الميلية المادية ان تظل محتفظة بقدرتها على الصمود والمجابهة . هذا اذا اخذنا ايضاً بعين الاعتبار النقاط الضعيفة ضمن هذه الفلسفة ، والتي كانت موضوع هجوم مركز من قِبل تلك الاطراف .

وقد كان لنقاط الضعف تلك انعكاساتها البعيدة في النظم الفلسفية المادية اللاحقة ، بحيث لا يمكن استيعاب هذه النظم بمعزل عن علاقتها بالفلسفة الميلية .

ان **هيراقليطس** ، وهو واحد من الفلاسفة الايونيين واحد مؤسسي « الديالكتيك » ، لم يستطع ان يقود نظريته حول « الحركة » حتى النهاية دون تناقض . هذا في الوقت الذي نؤكد فيه على اهميتها التاريخية الفلسفية . لقد توجب عليه الاجابة على سؤالين اساسيين كبيرين : إنْ كان كل شيء يتحرك ، **فكيف** تتم هذه الحركة ، اي ، كيف ينشأ **الجديد** ؟ هذا اولاً . من طرف آخر ، ماذا يعني القول بـ « النار » كأصل مبدئي للعالم ؟ .

في الحقيقة ، هذان التساؤلان كانا قد طرحا في حينه امام ممثلي

الفلسفة الميلية . لقد اختار الميليون « اصولاً » للعالم مختلفة ، ثم أضاف هيراقليطس « اصلاً » جديداً هو « النارَ » . ومجموع هؤلاء قد اجابوا على التساؤل حول « الحركة » بشكل ميكانيكي بدائي . فالزمان والحركة حمّلا طابعاً ميتافيزيقيا (لاجدليا) . ذلك لأن « المبدأ الاصل »، سواء كان الماء أو اللامحدود Apeiron ، الهواء أو النار ، جُرّد من الزمان والحركة واستوعب من حيث هو جوهر غير منقسم وغير قابل للانقسام والتجزيء .

وعلى العكس من ذلك ، تنظر الى اعراض ومظاهر هذا الجوهر من حيث هي موجودة في زمان ومكان وحركة .

عدا ذلك ظلت تلك الفلسفة الايونية بممثليها جميعاً (طاليس ، واناكسيمندر ، واناكسمينس وهيراقليطس) تتحرك في اطار ميكانيكي ميتافيزيقي في حلها لمشكلات « مصدر » و « خاصية » الفكر الانساني و « حرية » و « ضرورة » الفعل الانساني . ان هذا الحل الميكانيكي الميتافيزيقي لتلك المشكلات اعطى دائماً المبررات للفلاسفة المثاليين وللدين للهجوم على الاتجاه المادي عموماً ، هذا الهجوم الذي اكتسب **من الناحية التاريخية** طابعاً مشروعاً .

هذا يبرز حقيقية تاريخية ، هي ان الفلسفة المثالية قد استطاعت ان تكتسب أبعادها وآفاقها النظرية المعرفية على حساب نقاط الضعف والثغرات في الفلسفة المادية نفسها الى حد أساسي . اننا هنا قد اغفلنا العامل الاجتماعي الحضاري فقط لأن الحديث يدور حول العامل النظري المعرفي .

بالتعارض مع « النار المتحركة بشكل خالد » لدى هيراقليطس ومع « الاصل المبدأ المتحرك لذاته وبذاته » لدى طاليس واناكسمندر واناكسمينس ، نجد الايليين قد اكدوا على « الوجود الواحد والثابت ، الذي لايتغير ولا يتحرك » .

بيد أنه من اللازم الاشارة الى أن مصادر « الوجود » الايلي هذا ينبغي أن تُتقصى أيضاً في « المبادىء الاصول » التي طرحها الفلاسفة الايونيون ، وبالضبط في تحديد هؤلاء للعلاقة بين «الاصل المبدأ» و«اعراضه» تحديداً يُعارض على أساسه الاصل باعراضه ليس نسبياً **في الخط الأول**، وانما اطلاقاً .

وقد راينا محاولة طريفة قام بها امبيدوقلس واناكساغوراس تركزت

في التوفيق بين هيراقليطس وبرمنيدس الايلي . فقــد افترضا ، علــى طريقة برمنيدس ، وجــود « جوهر » لامتغــير ولا متحرك وغير مخلوق . ولكنهما لم يستطيعا،من طرف آخر ، تجنب مشكلة «الكثرة» و «الحركة». ولقد رأينا فيما سبق ، ان هذا قد كوّن تناقضاً في فلسفة الايونيين ، أي في موقفهم من « الجوهر » و « اعراضه » .

وبهذا المعنى وضمن هــذه الرؤية لــلأمور لم يكن فقط امبيدوقلس واناكساغوراس « ثنائيين »(١) ، وإنما نلاحظ هذا الاتجاه الثنائيفي الفلسفة الميلية . الا ان لويكيبوس وديموقريطس نفسيهما لم يتمكنا في فرضيتهما حول « الذرة » من التحرر من معالم هذه الثنائية .

٣ ــ لقد دارت المسالة لدى لويكيبوس وديموقريطس(٤٦٠ ــ ٣٧٠ ق.م) ، المفكريــن الماديــين الكبيريــن ، حول تحديد واثبات « وحدة » العالم . أما زينون بآرائه الرياضية حول لانهائية التقسيم لموضوع أو شيء ما وحول عدم امكانية الحركة والكثرة ، فقد قدم اثارات عميقة للفكر«الذري» لدى لويكيبوس وديموقريطس .

ان س. لوريا يحاول بحق ان يكشف عن العلاقةبينمايسميه ب«الذرية الرياضية المبكرة » من طرف ، وبين النقد الذي وجهه زينون الى مفهومي « الامتداد » و « الكثرة » والى « ذرية » لويكيبوس وديموقريطس مــن طرف آخر(٢) .

والذي نراه ان نقد زينون للمفهومين السابقين اقتضى ، تاريخياً ، وجود مثل هذه الذرية « الرياضية » . في الوقت الذي اكد فيه زينون ، على خلاف الذرية « الرياضية » ، على أن كل « سعة » لاتحتوي امتداداً هي بمثابة الصفر وبانها لايمكن أن تساوي ابداً سعة حقيقية يمكن رصدها واقعياً ، في الوقت الذي اكد فيه ذلك ، توصل الى النتيجة التالية ، وهي أن كل سعة ينبغي أن تمتلك **امتداداً** معيناً ، لكــي تكون شيئاً ما ، وانها ــ لذلك ــ قابلة للانقسام على نحو لانهائي .

عن هذه الامكانية للانقسام اللانهائي لسعةٍ ما ذات امتــداد ينتج ، بحسب زينون ، البرهان على نفي وانكار وجود الكثرة والاشياء المتكثرة . وانطلاقاً من هذه الرؤية راى زينون « الوجود » الواحد اللامتحرك وحده

---

(١) انظر نفس المصدر السابق ــ ص ٢٨١ .

(٢) انظر : س. لوريا ، بدايات فكر يوناني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٦٨ ــ ٧٨ .

من حيث هو ثابت لا متحرك .

لقد بدأ الأمر آنذاك وانسياقاً من مبادىء الذرية الرياضية كما لو كانت تلك الآراء الزينونية الكلمة الحقيقية الأخيرة في هذا الحقل . الا أن المحاولات الفلسفية التي قام بها امبيدوقلس واناكساغوراس ، والتي تركزت على استقصاء قضية « الوحدة » و « الكثرة » ، اظهرت امكانية الأخذ باتجاه آخر مغاير ، كما أظهرت تناقض نظرية زينون على الأقل مع نتائج التطور الاجتماعي المشخص .

وقد اكتسب هذا « التناقض » طابعاً اكثر حدة على يدي لويكيبوس وديموقريطس . فقد كان في رأيهما انه لايمكن تقسيم عنصر أو جسم ما الى لانهاية . ذلك لان تقسيماً لانهائياً يؤدي ، برأيهما ، الى القول بان كلّ الاجسام والمواد تتالف من « خلاء » ، اي يؤدي الى نفي وجود « الملاء » . على العكس من ذلك ، انهما ــ لويكيبوس وديموقريطس ــ قد جعلا من « الملاء » مفهوماً مركزياً في عملية ارساء الأساس للنظرية الذرية الجديدة .

لقد اخذت هذه النظرية على عاتقها مهمة البرهنة والدفاع عن الوجود الحقيقي المادي للعالم . وبما أن لويكيبوس وديموقريطس قد اعطيامفهوم « الحركة » اهمية كبيرة ، فانهما توصلا ، على نحو ضروري الى مفهوم « الخلاء » المرتبط بالمفهوم الأول بشكل وثيق . لقد قال ارسطو في معرض حديثه عن الذرية : « ... ولكن الحركة غير ممكنة ، اذا لم يوجد خلاء متميز (عن المادة) .

وبهذا القدر القليل من الامكانية يمكن أن يوجد كثرة من الاشياء ، اذا لم يوجد شيء يفصل مابين هذه الاشياء ... »(١) .

على هذا السبيل استطاع لويكيبوس وديموقريطس أن يدافعا عن فلسفة الطبيعة الايونية ضد هجوم الايليين ، وان يواصلا بالتالي المادية المتنامية حتى قمتها آنذاك .

والآن نحاول استجلاء المواضع الأساسية للبنيان الضخم للمذهب الذري هذا .

ان « الذرة » Atom تكوّن القاع الاصلي لهذا البنيان . وهي تتمتع بوجود حقيقي موضوعي . أما « الخلاء » فانه ، بالرغم من كونه ، كمايقول ارسطو ، « لايتمتع بوجود أقل من وجود الجسم الملىء »(٢) ، لا يملك

---

(١) ف. كابيلي : ما قبل السقراطيين ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٩١ .

(٢) نفس المصدر السابق ــ ص ٢٩٣ .

نفس الأهمية الوجودية المتمثلة في حيازة « الملاء » . ذلك لأنه (أي الخلاء) ببساطة يمثل **اللاموجود** ، بينما الملاء يمثل الوجود . أن أخذ هذه المسألة بعين الاعتبار ضروري بخصوص ايضاح مضمون « وحدة العالم » في المذهب الذري .

وبناء على ذلك فالذرة (الموجود) واللاموجود يكونان المضمون الحقيقي للعالم المادي . ولكن انطلاقاً من وجود تمايز في أهمية « الملاء » و « الخلاء» ، فان هنالك ايضاً تمايزاً في أهمية المكونات الجوهرية لـ «وحدة العالم » تلك . ذلك لأن هذه المكونات (الذرات ، اي الملاء ، والخلاء) متساوية في الأهمية الوجودية من حيث الزمان ، ومختلفة في هذه الأهمية من حيث الذات .

(ونحن سوف نلاحظ لاحقاً في الفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط الآخذ بمنحى مادي هرطقي دور هذه المسألة في عملية البرهان على قدم العالم المادي) .

هذا يعني وجود تمايز وجودي بين تلك المكونات ، الا ان هذا التمايز لايتعدى نطاق **الدرجة** في الوجود . هذا هو الجانب الأول . وهنالك جانب آخر للمسألة . فاذا اخذنا بعين الاعتبار « التعدد » أو « الكثرة » الناشئة عن تلك المكونات الوجودية الأساسية ، فاننا سوف نسجل تمايزاً بين المكونات و « الكثرة » تلك . ان هذا التمايز يعبر عن نفسه من خلال التمايز بين الذرة كعنصر موحّد وغير متغير وبين مركباتها . وثمة مشكلة نواجهها بالنسبة الى قضية « الوحدة » . فضمن المكوّنات الأساسية للعالم نفسها ، الذرات ، لاتسود وحدة . ان كل ذرة تشكل لنفسها بنياناً مغلقاً . فهي توجد بلا علاقة مع الذرات الأخرى المجانبة والمحيطة ومع الخلاء الذي يفصلها (أي الذرة) عن تلك الذرات المجانبة لها والمحيطة بها .

ان الذرة لاتتميز من حيث هي « نوعية » Quality (١) ما أو من حيث هي متضمنة صفات نوعية ما . انها تتميز عن الذرات الأخرى من خلال صفاتها **الكمية** ، وهي الشكل والوضع والنظام ، هذه الصفات المتعلقة اصلاً بـ « الخلاء » . انها (الذرة) بنيان وجودي خالد ، محددة معالمه الجوهرية مرة واحدة والى الأبد ، وغير متعلق بشيء آخر سوى ذاته.

وبنتيجة الحركة المكانية للذرات في المكان الخالي « تتدافع على بعضها

---

(١) Qualitaet

وتتداخل ببعضها بالشكل الذي يتيح لها تماس بعضها والتواجد مع بعضها، ولكنه (أي ديموقريطس) لايجعل منها وحدة حقيقية . ذلك لأنه من الحماقة كلياً الافتراض بأن شيئين او أكثر يصبحان في وقتٍ ما شيئاً واحداً»(١) .

واذا كان الامر كذلك ، فان الذرات (الوجود) والخلاء (اللاوجود) لا توجد آنذاك في حركة وفي زمان . بل ان هذين الأخيرين، الحركة والزمان، لايمكن التوحيد بينهما وبين الـذرات والخلاء بشكل من الاشكال. ان هذا الواقع يحتفظ ابداً ودائماً بوجوده، بالرغم من التحفظ الجانبي بأن الذرات تتحرك مكانياً ، ميكانيكياً . ففي الزمان والحركـة توجد فقط التـأثيرات وعوارض الذرات تلك . ان هذا يذكّر بـ « جوهر » الميليين (طاليس ...) الذي يؤكّد على تحركه فقط حيثما يؤخذ بمعزل عن تأثيراته وعوارضه ، اي في ذاته ولذاته . كما يؤكد ، من طرف آلخر على عدم وجوده في الزمان والحركة حيث يُرى في علاقته مع تأثيراته وعوارضه تلك .

لقـد سبق ورايـنـا أن العالـم « الحقيقي » لـدى الايونيين يتكون من جوهر واحد وحيد فقط. فـ «الماء » أو الـ « Apreiron » الخ ... يشكل في ذاته شيئاً موحداً . اما لدى لويكيبوس وديموقريطس فليست الـذرة الواحدة ، وانما الذرات الكثيرة هي جواهر العالم .

واذا نظرنا الى هذه الكثرة « العددية » لجواهر العالم من حيث هي موجودة الى جانب بعضها دون علاقة متبادلة جدلية ، فاننا سوف نعتبرها، بالمقارنة مع الجوهر الايوني في وحدته ، خطوة الى وراء . ولكن مما لاشك فيه أن فكرة تمظهر الوحدة (وحدة الذرات) في الكثرة (كثرتها) تشكل في عصرها فتحاً كبيراً في عملية التقدم الفكري الجدلي ، المتعارض مع الفكر المثالي الواحدي . ونحن حين نقيّم تلك الخطوة على هذا النحو ، فـاننا نرى أيضاً أن «التمايز» ضمن «الوحدة» ليس الا جانباً واحداً من قضية « الوحدة » . أما الجانب الآخر والهام فهو « التأثير المتبادل » ضمن مكوّنات الوحـــدة .

ان « ذرات » لويكيبوس وديموقريطس لاتشكل وحدة واحدة فقط ، وانما وحدات منفصلة عن بعضها . ذلـك لأن القول بوحـدات (ذرات) موحّدة يفضي ، بحسب الاستشهاد الذي اوردناه اخيراً ، الى طرح مبدأ « الهُوّية » جانباً ، أي الى الافتراض (الأحمق) بـأن « شيئين أو اكثر

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٢٩٧ .

يصبحان في وقت ما شيئاً واحداً » . ان مبدأ « الهوّية » هذا يشهد لدى ديموقريطس مرحلة عليا من تطوره . وقد تم ذلك على طريق آخر غير الذي سلكه الميليون .

فالمسألة تدور بالنسبة الى ديموقرطيس حول « هوية » تظهر كما لو كانت مرتبطة بانتهاكها لنفسها . الا ان هذا الانتهاك ليس واردا في الحقيقة ، ذلك لأن هذه الهوية ليست سوى هوية ذرة واحدة لا تدع نفسها ترصف ضمن وحدة مكونة من عدة ذرات . لان انتظامها في وحدة من هذا النوع يجعل من الممكن أن نتحدث عن وجود « تمايز » ضمنها ، هذا التمايز الذي سيتجسد في الذرات المتعددة المكونة للوحدة تلك .

ان « الوحدة » تتعلق اذن لدى ديموقريطس بالواحد « الوحدوي » وليس بالواحد « الكثروي » . فالوحدة هي وحدة الذرة **الواحدة** . والذرة في صفتها هذه تحتاج وجود الذرات الاخرى، في أحسن حال ، من أجل القيام بحركتها الميكانيكية .

وبما أن حركة الذرات تتم من خلال فعل ميكانيكي ، مثل دفعة من خارج ، فانها (أي الحركة) تمنح الذرات نوعا من التوحيد أو الترابط . هذا يعني أن القول بكون الذرات تكوّن لدى ديموقريطس « وحدة » صحيح ، من حيث أن هذه الوحدة تنبعث من « خارج » . هذا طبعا مع التاكيد الضروري على أن « الحركة » كفعل ميكانيكي ليس لها مصدر سوى العالم الذري .



لم تكن قضية « الوحدة » في المنظومة الذرية لدى ديموقريطس هي القضية الوحيدة التي اعتورتها هذه الالتباسات ، والتي (أي القضية) يمكن ردها ، كما رأينا ، الى الذرة « الواحدة » . هنالك أيضا قضية الحركة . لقد كتب بلوتارك حول ذلك ما يلي : « . . ما الذي يؤكده ديموقريطس ؟ . . . ان نشوءاً (أي حركة) من اللاموجود لا يوجد . أما من الموجود فسوف لا يكون شيء (بالمعنى الحقيقي) ناشئا ، لأن الذرات ــ نتيجة صلابتها ــ لم تعان اي خلل أو تغير . وعلى هذا فلا يمكن أن ياتي لون من اجسام أولى لا متغيرة وغير ملونة ، كما لايمكن ان تاتي طبيعة او نفس من أجسام أولى لامتغيرة وعديمة الكيفية »(١) .

---

(١) انظر : ف. كابيلي ــ ماقبل السقراطيين ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٦٩ .

ان هذا يشكل وثيقة هامة حول قضية الحركة عموما . وهو يمكن أن يلقي ضوءاً ساطعاً على قضية « اصل العالم » لدى ديموقريطس : فأن لاينشأ شيء » يعني ، بالمعنى المباشر ، أن لا شيء يتحرك . ان مبدأ « حفظ المادة » يؤكد عليه هنا بقوة ، كما أكد عليه فيما سبق الميليون . ولكن « الحركة » تكتسب ، في خلال ذلك ، طابعاً **ثانويا تامليـا** .

ان «الذرة» يمكن مقارنتها هنا بـ «الجوهر» الطاليسي او البرمنيدسي اللامتحرك واللامتغير . وعلى هذا فان جوهرة (من الفعل يجوهر) العـالم الحقيقي لدى الفلاسفة الطبيعيين الاول ولدى الذريين قد تمت على طريق ازالة « الحركة الذاتية » لهذا العالم بالرغم من انهم لم يلجأوا فعلا الى مصدر حركي خـارج العالم ككل . اذا تحرك شيء أو تغير ، فان هـذا مجرد فعل ميكانيكي من خارج . الا ان هذا الـ « خارج » يظل ضمن اطار العالم الذري نفسه . على هذه المسألة يعلق Simplicins قائلا : « ديموقريطس يقول بأن الذرات بطبيعتها غير متحركة ، وبأنها تتحرك من خلال صدمة »(١) . في مثل هذه الذرية الميكانيكية من الممكن دائما وبالطبع تحت ضغط الفلاسفـة المثاليين «الانتقال» الى «محرك» او الى جوهر ما يوجد خارجا عن المحرَّك وذلك لتفسير مصدر الحركة . فأن يكون العالم – في هذه الحال الذرة موجودا خارج الزمان والحركة ، يؤدي الى تصدعه من حيث هو موجود بذاته . ان عالما بلا حركة هو عالم بلا زمان . فالحركة تبرز هنا من حيث هي المعيـــار الوجودي للزمان . وبالطبع ، القول بوجود مثل ذلك العالم يقود ، مباشرة أو على نحو غير مباشر ، الى القول بوجود « قوة » ما محركة لهذا العالم وتوجد خارجا عنه . ولكن بالرغم من وجود تلك الملابسات بالنسبة الى قضية الحركة والوحدة ، فان لويكيبوس وديموقريطس حلا «المشكلة الاساسية» في الفلسفة بشكل حازم .

ان الذرة والخلاء ، اي العالم الحقيقي المادي ، يوجدان مستقلين عن الوعي الانساني . وهذه الاستقلالية تمتلك طابعاً خاصاً : فالمسألة تدور عموما حول عالم واحد **ومتجانس** ، ومؤلف في كل الانحاء من ذرات وخلاء .

واذا اراد المرء أن يتحدث عن استقلالية كل شيء على حدة او استقلالية العالم عمومـا ، فانه من الضروري ان يكون ذلك ضمن اطار من العـلاقات النسبية المحددة .

ان هذا ، كما يظهر ، مسألة من مسائل نظرية المعرفة . فالسؤال يطرح

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٤٠٣ .

نفسه : **بالنسبة الى ماذا** توجد الذرات والخلاء بشكل موضوعي مستقل ؟ ان الاجابة على هذا السؤال نجدها مطروحة بشكل أولي لدى الفلاسفة الايونيين (طاليس ، وأناكسمندر وأناكسيمنس وهيرقليطيس) .

ولكن المسألة تكتسب طابعا أكثر دقة لدى ديموقريطس . فهنا وجهان من المسألة ينبغي التعرض لهما وبنفس الوقت التمييز بينهما :

أولاً : ان ديموقريطس **لم** يتجاوز الفلاسفة الايونيين في طرحه لمسألة **خاصية** الفكر . فمنطلقه الذري الميكانيكي قاده بالضرورة ، كما يرى Theophrast ، الى « أن يدع الفكر ينشأ على أساس اختلاط دقيق في الجسم . ان هذا الراي ربما كان بالنسبة اليه صحيحا، بحيث انه اعتبر النفس (أو الروح) مادة جسمية »(١) . تماما كـ « الماء » و « اللامحدود Apeiron و « الهواء » و « النار » ، فان « الذرة » لا تشكل فقط مصدر « الفكر » ، وانما ايضا **مادته** .

ثانياً : ان الاستقلالية التي تحدثنا عنها والخاصة بالعالم الذري لم تبرز فقط بمعنى ان هذا العالم يتمتع باولوية الوجودية تلقاء الوعي الانساني من حيث هو ذرة لطيفة وذات شكل كروي ، وانما ايضاً ــ وهذا هو الجديد في المسألة ــ بمعنى أن العالم ذاك ينعكس في ذلك الوعي مشكلا على هذا النحو « الموضوع » والمصدر الوحيد للمعرفة .

ان معرفة العالم الخارجي من خلال الفكر ، واتمام ذلك عن طريق الانعكاس ، ان هذا يشكل نقطتين اساسيتين طرحهما ديموقريطس . وطبقاً لهذا استطاع ديموقريطس على نحو عبقري أن يتجاوز وجهة النظر الايونية حول «الفكر» . ولايضاح أكثر ، نقول بأن ديموقريطس توصل الى معرفة **الوظيفة الاساسية** للفكر ، وهي عكس العالم الخارجي الموضوعي . ولكن المسألة القائمة على تحديد خاصية أو طبيعة الفكر بقيت معاقة . بيد أنه بالرغم من هذا ، استطاع ديموقريطس أن يطور قضية العلاقة المعرفية بين الفكر والواقع خطوة ضخمة الى أمام ، وذلك بمعارضة مباشرة للرؤى المثالية الايمانية التي كانت مسيطرة آنذاك .

لقد اكتسبت قضية « مفهوم المادة » من خلال اكتشاف ديموقريطس للـ « انعكاس » جوانب عديدة عميقة .

أما « وحدة » العالم الخارجي ، اي الذرات (الملاء) والخلاء كما طرحها ديموقريطس في كيانها العياني ، فقد وجدت انعكاسها «المفهومي» في الفكر :

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٤٢٨ .

ان الفكر يستطيع ، حسب ديموقريطس ، معرفة الحقيقة ، التي تستلقي «في العمق»(١) . والعمق هذاهو الذرات والخلاء، التي لا تشكل ، كما رأينا ، وحدة داخلية حقيقية . هذا يُظهر أن الحقيقة ، التي يجد الفكر في الكشف عنها ، ذات طابع مفرد . فهي حقيقة الذرة الواحدة المفردة .

ان ديموقريطس لم يستطع أن يتغلب « ضمن » الفكر على « اللاوحدة » ضمن الواقع المادي . الا أن **الفكرة** عن وحدة العالم تغلف مجموع النظام الفلسفي الذري لديموقريطس . وعلى هذا الطريق توصل ديموقريطس الى مفهوم الوحدة .

هاهنا يكمن تناقض يستدعي الانتباه والتقصي العميقين . انه تناقض بين مفهوم الوحدة وبين العالم المادي المجزأ الى وحدات .

بيد انه انطلاقا من أن الذرات لا تتضمن خصائص نوعية أكثر من كونها معطيات مادية لا تنقسم وخالدة ، فانه ينتج الامر التالي : اذا ماثلت كل ذرة الذرات الاخرى من الناحية الكيفية ، فان العالم او الفيلسوف قادر ، من خلال « المفهوم » الذي يستخدمه في ذلك ، على أن يتعرف على **مجموع** الذرات فيما اذا استطاع أن يتعرف فقط على ذرة **واحدة** . ولذا فان الفكر وحده ، اي الفعالية الذهنية الانسانية، يستطيع معرفة العالم الذري كماهو في ذاته.

أما « الملاحظة » فتستطيع بدورها الكشف عن ذلك العالم الذري ، ولكن ليس كما هو في ذاته ، وانما كما هو في تأثيراته وأعراضه ، التي تتحدد من خلال وضعه وشكله ونظامه .

هكذا يتبين لنا أن وضع قضية مفهوم « المادة » او « العالم المادي » يمكن استيعابها ، في شكلها الديموقريطسي، على طريق فض ملامح العلاقة بين « العام » و « الخاص » أو « الكل » و « الجزء » . ذلك أنه من الامور الجوهرية لدى العمل على صياغة نظرية فلسفية مادية عن « المادة » أن تُحدَّد معالم الكيفية التي ينعكس حسبها العالم المادي الخارجي في الوعي الانساني. وقد اكتسب حل هذه المسألة لدى ديموقريطس طابعا ذا شقين :

لقد ظهر لنا سابقا أنه نتيجة المشابهة أو المماثلة النوعية بين جميع الذرات تبرز كل ذرة كمقياس لجميع الذرات هذه . فكل ذرة تصبح ، على هذا النحو ، مركزا لكل الذرات الاخرى . واذا كان ديموقريطس قد امتنع ، كما اخبرنا Simplicius ، عن اعتبار الذرات موجودة ضمن وحدة

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٤٣٧ .

تضمها جميعا ، فانه استطاع النفاذ الى فكرة وحدتها على اساس المماثلة النوعية الكلية بينها . إذ ذاك تصبح الوحدة معطاة في كل ذرة . الا أن هذه « الوحدة » محددة على نحو **مضموني** ، وليس على نحو **عـددي** . فالمفرد والكل يظهران اذن في شكل الذرة الواحدة ومجموع الذرات في آن واحد : ذلك لأن « العام » يتأصل في مجموع الذرات ، من ناحية أولى ، ولأن صفـة الذرة الواحدة قائمة ، بسبب ذلك ، في مجموع الذرات من ناحية ثانية . وفي رأينا أنه لا توجد هنا قضية أصلية حول العام ــ الخاص ، أو الكل ــ الجزء . فمن نافلة الامور أن نتحدث هنا عن تأثير وتأثر حقيقيين بين كلا القطبين . ذلك لأن المسالة تدور هنا أولا وأخيرا حول « وحدة » خالية من « الكثرة » . فالعلاقة الحقيقية الجدلية بين العام والخاص تشترط في الخط الاول وجود الهوية والتمايز ، في آن واحد .

ان هذا جميعا يظهر أن ديموقريطس لم يستطع حتى أن **يطرح** مسالة العلاقة تلك على نحو دقيق . فالاطار **الظاهري** لوحدة الذرات حـدد آفاق وابعاد التحرك لهذه العلاقة .

ان « الانعكـاس » يبرز لدى ديموقريطس كمفهوم مركزي وكجوهر للمعرفة في نظرية المعرفة الديموقريطيسية(١) . والعالم المادي يُعرف من قبل الانسان في هذا الشكل الانعكاسي . أما العلاقة ، المشار اليها فوق ، بين العام والخاص والآخذة ، **في مستوى الواقع الذري** ، طابعا ظاهريا ، أي غير حقيقي ، على النحو الذي أوضحناه ، فانها تكتسب **في مستوى الفكر** طابعا حقيقيا .

وكما شهدنا المسالة بالنسبة الى الــ « وحدة » ، هاهنا نشهد أيضا تناقضا بين المادي الواقعي والفكري العاكس . وهذا يعود الى عاملين . أولا ــ ان « الفكر » قد وصل على يد ديموقريطس درجة مرموقة من « الاستقلالية » النسبية تلقاء « الواقع المادي » . أما العامل الثاني ــ ويتعلق بالاول ــ فيقوم على كون الفكر ذاك قد اكتسب تلك الدرجة من تطوره بالنسبة الى مسالة « الهوية » بشكل اساسي . أما « التمايز » فلم يكن قد أقام لنفسه جذورا في ذلك « الفكر » الديموقريطسي . فهذا يعكس « العالم الذري » في هويتـه اللامتمايزة : ان المماثلة بين الذرات الموجودة في وحدة لاحقيقية تُعكس في الفكر كمماثلة بين ذرات موجودة في وحدة هوية عارية من التمايز والكثرة .

---

(١) حول هذه المسالة يخبرنا Theophrast ما يلي : « انه ــ اي ديموقريطس ــ يجعل الرؤية تتم على اساس الانعكاس ، وحول هذا له راي خاص » . (نفس المصدر السابق ــ ص ٤٣١) .

وإذا أردنا الآن رصد « الجديد » العميق في فكر ديموقريطس الذري ، فاننا سنجد نقطتين لا يمكن تجاهلهما اطلاقا :

١ً ــ لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي ، ينسحب ، على يد ديموقريطس ، خط تعارض نظري معرفي بين الواقع والفكر ، أو بين العالم المادي والوعي الانساني ، وذلك من خلال انعكاس العالم المادي في الوعي ذاك . ونحن حيث نلاحظ هذه المسألة في اطارها التاريخي ، فاننا حينئذ سوف نغض النظر عن الثغرات والمثالب في نظرية « الانعكــاس » الديموقريطسية هــذه ، والتي عالجناها فوق بشيء من التفصيل . لقد اختط ديموقريطس من خلال نظريته البدائية هذه طريقا عملاقا للتقدم في الفكر الانساني عموما ، وفي « نظرية المعرفة» على الخصوص ، وبالتالي في اطار قضية « مفهوم » المادة او العالم المــــادي .

٢ً ــ مع اكتشاف «علاقة الانعكاس» من قبل ديموقريطس نستطيع تسجيل خطوة اخرى على طريق صياغة « مفهوم » فلسفي مادي جدلي عن المادة أو العالم المادي . هذه الخطوة هي بداية ، ان لم نقل اكثر من ذلك ، اضعاف مفهوم « الجوهر » اللاجدلي . فمقابلة العالم المادي الخارجي بالفكر القادر وحده على معرفة هذا العالم تتضمن الميل للاعتراف بان ذلك العالم لا يوجد بذاته ولذاته ، دون حركة أو قدرة على التمظهر الذاتي ، وانما من حيث هو منفتح ، ونشيط ذاتيا ، وقابل للمعرفــة والاستكناه من قبــل الانسـان الفعال نظريا وعمليا .

لقد كتب حول هذه النقطة الجوهرية Sextus Empiricus مايلي :
«ان افلاطون كديموقريطس كانا يمثلان الراي بانه فقط تلك الاشياء موجودة حقاً ، التي يمكن الاحاطة بها من خــلال الفكر وحــده . وسبب ذلك لدى ديموقريطس هو ان الواقع لا يحتوي شيئا قابلا للملاحظة عن طريق الحس ، لأن الذرات المكونــة لجميــع الاشياء تملك جوهرا عــاريا عن أيــة نوعية حسـية . . . »(١) .

ان القول بقدرة الفكر على التقاط الواقع عن طريق الانعكاس كان خطوة ضرورية على طريق تكوين رؤية مادية وجدلية اكثر دقة وعمقا القضية «العالم» أو « المادة » ، هذا بالرغم من الطابع الميكانيكي ــ المشروط تاريخيا ــ لنظرية الانعكاس هذه .

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٤٣٥ ــ ٤٣٦ .

في الحقيقة ، ان طرح العالم أو المادة **من خلال** الفكر العاكس كان قد تم لأول مرة على يد ديموقريطس . ف « اقحام » الفكر هذا في اطار العالم الذري الخالد اللامتحرك واللازماني قاد بالضرورة الى فتح « ثغرة » في هذا العالم ، فتحول من عالم مغلق،وجوده بذاته،الى عالم منفتح ، وجوده **يمتد فينا** نحن .

ولكن انطلاقا من أن ديموقريطس قد حدد الفكر بكونه ذرات نارية ناعمة لطيفة وذات شكل دائري ، فقد اصبحت العلاقة بينه وبين الواقع الذري المادي علاقة بين عالمين **متجانسين** في الحدود العامة : فالكل ذو طبيعة ذرية واحدة ، يكوّن نوعية واحدة وحيدة . وهذه النوعية تتمظهر في كميات لا تحصى .

ان ديموقريطس لم يستطع طرح العلاقة تلك من خلال مقابلة نظرية معرفية للفكر بالواقع ، على اعتبار أن هذين يشكلان **نوعيتين اثنتين** ، الفكرية والمادية . ولكنه لم يكن في ذلك الوحيد في تاريخ الفلسفة ، بل أن هذا خط يميز ، على طول ذلك التاريخ ، الفلاسفة الماديين الميكانيكيين . ولكن هذا قد كلف الفلسفة المادية الكثير باتاحتها للفلسفة المثالية ، والافلاطونية منها بشكل خاص ، امكانات تطور واسعة .

الا أن قيمة ديموقريطس التاريخية تبقى ولا شك هامة حتى الحد الاقصى : انه المفكر الكبير الذي قدم ــ كما رأينا ــ ارهاصات عميقة وضخمة في حينه للفكر الفلسفي المادي ، والذي دافع عن هذا الفكر ضد المثالية والايمانية .

سوف نجد لاحقا ، في العصر العربي ــ الاسلامي الوسيط ، كيف استطاع الاشاعرة ادخال تعديلات جوهرية على النظرية الذرية الديموقريطيسية ، بحيث ادى ذلك الى اجهاض المضمون المادي الفلسفي فيها . وهذا يظهر واقعا تاريخيا دقيقا ، هو أن فكرة ما بمضمون معين يمكن ــ في اطار اجتماعي حضاري آخر مختلف ــ تبنيها مع اكسابها مضمونا آخر مناقضا تماما لمضمونها السابق .

« فالذرية » الديموقريطسية المادية التي تبنت ، وخصوصا لاحقا على يد أبيقور ، مناهضة الفلسفة المثالية والدين ، تتحول على أيدي الاشاعرة الى عقيدة دينية تكرس مفهوم « العناية » الالهية والتدخل الالهي في العالم على نحو مطلق ، اي على نحو كلي وجزئي ، بحيث يمكن لهذا التدخل ان « يوقف » انقسام « الذرة او الجزء » في نقطة ما ، فيصبح بذلك «الجزء الذي لا يتجزأ » .

أرسطو العالم المادي و«مفهوم» المادة كمشكلة فلسفية أساسيّة والتأرجح في ذلك بين الماديّة والمثاليّة

الخطوة الفعلية الأولى على طريق تكوّن «مفهوم» عن المادة - الجوهر -

١ - لدى ارسطو نشهد قضية العالم المادي و « المفهوم » عنه وقد اكتسبت آفاق عميقة وشاملة . فلأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي يصبح على يده ممكنا أن نتحدث عن « مفهوم » المادة - الجوهر - بالمعنى الخاص المتميز . ولقد شهدنا سابقا لدى اناكسمندر وديموقريطس ، كما ابنّا ، ميلا في اتجاه تكون « المفهوم » هذا . الا ان هذا الميل حمل طابعا ميكانيكيا واضحا ، فأثار ، بذلك ، ردود فعل عنيفة معادية في صفوف الفلاسفة المثاليين وانتقادات شتى من طرف الفلاسفة الماديين اللاحقين .

ان تاريخ تكوّن وتطور « مقولات » فلسفية محددة على نحو منطقي دقيق قد مر آنذاك ،في عصر ارسطو ،في منعطف معقد وعصيب : انالميكانيكية العفوية في مجموع الفلسفة المادية القديمة برؤيتها للـ « فكر » كشيء جسمي ، من طرف اول ، والمثالية الافلاطونية برؤيتها له ، اي للفكر ، كعنصر روحي مثالي بحت ، من طرف ثان ، إن هاتين النظريتين قد اشتبكتا في صراع شامل وعنيف مع بعضهما .

لقد اخذت « الافلاطونية » المهمة الكبيرة على عاتقها ، التي تبنتها عن الارفكيين والفيثاغوريين ، وهي مكافحة وابادة كل بذرة فلسفية مادية تنشأ آنذاك . وقد كانت « الذرية » بالخط الأول محط انظار الافلاطونية .

ان كفاح افلاطون ضد الاتجاه الفلسفي المادي تضمن نقطتين ، الأولى نفي وجود حقيقي للعالم المادي . أما النقطة الثانية فهي اعلانه « الفكرة »

أو « المفهوم » كمبدأ وحيد أعلى ومطلق للوجود ، اي كمبدأ حقيقي وحيد. وبالطبع ، لم يكن افلاطون الفيلسوف الأول الـذي طرح الفكر المثـالي . ولكنه استطاع لأول مرة في تاريخ الفكر الانساني أن يرفع هذا الفكر الى درجة عالية ، وذلك حيث عمل على دفع عملية « استقلالية » الفكر عـن الواقع الى حد بعيد ، بشكل أدى الى جعل هذه الاستقلالية **مطلقة** .

ان افلاطون ، الذي وضع المعالم الأساسية لفلسفة «المثالية الموضوعية»، اثار حتى الحد الاقصى مسألة الفكر **من حيث هو كذلك** . وفي الحقيقة ، نشأت فلسفته ، وعلى الأخص نظرية المثل منها ، كرد فعل مباشر على وضد الانظمة الفلسفية المادية للايونيين والذريين . وهذا يعني ايضاً كرد فعل مباشر على وضد وضع « الفكر » في هذه الانظمة .

فان نظر الماديون اولئك الى الفكر كشيء جسمي ، أو على الأصح، كشيء مادي وعلى أنه ــ في منظور انطولوجي ــ امتداد للمادة أو للعـالم المادي الخارجي (هذا بغض النظر عـن التمييز النظري المعرفي الطفيف واللانوعي بيـن الفكر والمـادة) ، فان الخط الجوهري لنظريـة المثـل الافلاطونية يكمن في خلق هوة مطلقة بين الشيء والفكر ، أو بين «موضوع» المثال والمثال نفسه ، وبالتالي في استقلالية المثال المطلقة تلقاء «موضوعه» اللاحقيقي ، بحيث يتحول هذا المثـال الى مبدع « حقيقي » لموضوعـه « اللاحقيقي » . طبعاً ، هذا « الابداع » لايعني الخلق من عدم ، بل منح الشيء وجوده .

بذلك استطاع افلاطون اقامة دعائم فكر اثنيني Dualism ، ركناه هما « الحقيقي » و «اللاحقيقي» ، الفكرة والشيء . وفي الوقت الذي يؤكد فيه على الهوة السحيقة بين الحقيقي واللاحقيقي من زاوية التمايز الذاتي، بمعنى أن « اللاحقيقي » بالرغم من ذلك موجود وان كان وجوده بمثـابة التلاتعين واللاأصالة ، بعكس « الحقيقي » الذي يفضل « اللاحقيقي » من حيث الحقيقة الذاتية ، أي انه يلتقي في « الوجود » مع « اللاحقيقي » ، في ذلك الوقت نلاحظ ذلك التفصيل بين كلا الشكلين الوجوديين يدخـل النطاق الانطولوجي ــ الوجودي : في الحقيقة توجد فقط المثل . وهي من حيث هي كذلك ، تنفي وجود شيء آخـر ، وتنفي بالتالي أية عـلاقة حقيقية لها مع الشيء . هنا يوجـد تناقض لاسبيل الى اخفائه . وقـد انطلق منه ارسطو لاحقاً في خلال انتقاده العميق ــ ولكن غـير الحازم ــ لاستاذه . لقد رأى افلاطون أن « الشيء » ينشأ من «مثاله» أو «فكرته» .

ولكنه لم ير ، من طرف آخر ، هذا الشيء في علاقة « حقيقية » مع مثاله . فهو (الشيء) ليس أكثر من ظل باهت **لمثاله** .

ان افلاطون في ذلك لم « يقلب » العلاقة بين الشيء والمثال أو الفكرة، كما طرحت لدى الماديين الطبيعيين السابقين ، وديموقريطس منهم على الخصوص ، وانما فعل أكثر من ذلك . انه عمل على **نفي** واحد من قطبي العلاقة تلك ، وهو الشيء ، وذلك لصالح القطب ــ المفهوم ــ المطلق الأعلى ، وهو المثال . ان المثال هو الجوهر الحقيقي للعالم ، بينما الشيء يمثل اللاوجود . وهذا الاخير (اللاوجود) يختلف عن «اللاوجود» الديموقريطيسي بكونه غير مشارك اطلاقاً في تمثل « الحقيقة » الوجودية . وبذلك يغدو واضحاً انه من غير الدقة أن نتحدث ــ بالعلاقةمعنظريةالمثل الافلاطونية ــ عن افلاطون ، دون أي تحفظ ، كممثل للفلسفة المثالية الموضوعية ، كما هو الحال في الكثير من الابحاث والكتب . وسبب ذلك هو ان المسألة في **مضمونها** و **ميلها** تدور لدى افلاطون حول موضعة Objectivation **ظاهرية** للشيء ، وللعالم المادي كله .

ان « الشيء » يعاني لدى افلاطون ، كما لاحظ ارسطو في حينه ، « من كون التعريف ينسب الى شيء آخر غير الاشياء الحسية . انه (اي افلاطون) يرى بأنه من غير الممكن أن يوجد تعريف عام لشيء حسي ، لأن الاشياء الحسية موجودة في تغير مستمر »(١) . في هذه المسألة نجد تعبيراً عن أحد المبادىء الافلاطونية الأساسية ، وهو الثبات الروحي (المفهومي) لعالم المثل « الحقيقي » . أما كيف يوجد الشيء المفرد المتحرك والمتغير دائماً ، فان هذا يتم بفضل **مشاركته** للفكرة ، فكرته هو(٢) . ولكن حينما يتفكر المرء بأن افلاطون يمتنع عن اعتبار الفكرة (او المثال) الجوهر الحقيقي للشيء المفرد ، فانه يصبح واضحاً أن **تلك** المشاركة ليست أكثر من تركيب وهمي غير حائز على مقتضيات الوجود .

لذا فانه غير مضبوط ان نؤكد بأن مجموع اشكال المثالية الموضوعية « ينتظمها » خط أساسي مشترك ،هو «انها في مقولاتها الفلسفية تعترف بالعالم الخارجي موجوداً على نحو موضوعي ، وانما بشكل نتيجة فعالية روحية خالقة »(٣) . ذلك لأن هذا العالم الخارجي(المادي) ، حسب

---

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٣ .
(٢) نفس المصدر السابق ــ نفس الصفحة .
(٣) قاموس فلسفي ــ تأليف مجموعة من الفلاسفة ، لايبزغ ١٩٦٤ ، ص ٢٤٧ .

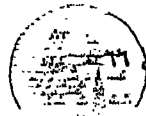
افلاطون ، مؤسس المثالية الموضوعية ، ليس معترفاً بوجوده موضوعياً ولا هو « موضوع » للمعرفة .

في هذه النقطة الجوهرية تكمن مخالفة صريحة لمبدأ العلاقة المتبادلة correlative (١) بين العام والمفرد ــ أي بين ال بيت العام وظلاله القائمة ، البيوت المفردة العيانية . وفي الوقت الذي يرفض فيه ارسطو بحزم هذا « الاعتراف » الشكلي ، أي اللاحقيقي بـ « المفرد » العياني لصالح « المثال » العام المتمتع بالوجود الحقيقي ، وفي الوقت الذي يرفض فيه بالتالي « مضاعفة » افلاطون للعالم ، نجده يضع حجر اساس متين لبحث جدلي معمق للعلاقة المذكورة : « ... ان المرء لايستطيع ان يفترض بأن بيتاً ما يوجد الى جانب البيوت المفردة »(٢) . وقد تبنى ارسطو بذلك المحاولة الشجاعة لطرح نظرية متطورة **واكثر دنيوية** حول « المادة » و « العالم المادي » . وهذه النظرية تكوّن مجموعة مركبة من القضايا ينبغي اخذها بعين الاعتبار للاحاطة الاكثر عمقاً وجدية بتلك النظرية . من جملة هذه القضايا نجد العلاقات التالية : العام ــ الخاص ، والصورة ــ المادة ، والواقع ــ الامكان ، والمحرك ــ المتحرك ، والمجرد ــ العياني .

٢ ــ في البدء نرى ضرورة ابراز مبدأ أساسي لدى ارسطو ، وهو الاشتقاق الاصلي لاشكال الفكر من العالم المادي . في هذا المبدأ ينفصل ارسطو بوضوح وحزم عن نظرية المثل الافلاطونية «البربرية» بل «الطفولية»: « .. اكيد أن المقولة الحق ليست السبب في أن يكون الشيء . **انما الشيء هو الذي يظهر في نفس الآن السبب في أن المقولة حق** (خط التشديد مني : ط . ت) »(٣) .

هذه الحقيقة الكائنة في ان الوجود الواعي ، أو الوعي يشتق من الوجود الموضوعي ، وليس العكس ، ان هذه الحقيقة هي الحجر الاساسي في الميل المادي لدى أرسطو . ان هذا « الميل » نجده في فكر أرسطو أيضا لدى بحثه للـ « ملاحظة » . ففي بحثه حول النفس يكتب مايلي : « ان الاختلاف (بين الملاحظة والمعرفة : ط.ت) يكمن في أن مايبعث على التحقق ، لدى الاولى (الملاحظة) ، موجود خارجا : الموضوع القابل للنظر والقابل للسمع ، وهكذا

(١) korrelativ



(٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٦٦ .

(٣) ارسطو : المقولات ــ لايبزغ ١٩٤٨ ، ص ٧٥ .

الاشياء الاخرى القابلة للملاحظة . ان هذاياتي من كون الملاحظة توجه نفسها في فعاليتها باتجاه المفرد ، أما المعرفة فباتجاه العام »(١) .

وهكذا يحل ارسطو المسالة الاساسية في الفلسفة (العلاقــة بين الوعي والوجود) على نحو مادي أولي : ف « المحَسّ » و « المحِس » ليسا نفس الشيء من حيث الوجود . ذلك لأن الاول ، « المحَس » لايقتضي ، لكي يوجد، وجود « المحِس » ، ولكن العكس صحيح . ان أرسطو هنا **فيلسوف حسي** صريح ، اذ انه يعترف ، أولا ، بالواقع الموضوعي ک « باعثٍ » للملاحظة ، كما يعترف ثانيا ، بهذه الملاحظة ک « وسيطٍ » للمعرفة .

لقد رأينا سابقا أن انتهاك العلاقة « العام ـ الخاص » من قبل افلاطون لحساب العام قد ادى الى منزلق منطقي في منظومته الفلسفية ، الى جانب المنزلق الوجودي الواقعي. وهذا عمل بدوره على اعاقة نمو الجوانب الفلسفية المادية لدى أرسطو .

اذا كان أرسطو قد انطلق ، كما رأينا سابقا ، من الشيء ، وليس من القول (المقولة) ، وأكد بالتالي على الاولوية الوجودية للشيء ، فانه يحدد أيضا مايفهمه تحت مفهوم « الشيء » : ان الشيء (أو الشيء المفرد) يملك ذاته . هذا يعني ان **منطلق** الشيء هو نفسه ذاته .

أما « العام » فهو نوعية محددة تملك وجودها العلائقي ، ولكنه ليس شيئاً مستقلا في نفسه . والحقيقة ، ان هذا يشكل قضية أساسية شهدت على يد أرسطو حلا بارزا . فهو يقرر بأن « تلك الينابيع العامة لاتوجد ...، لأن ينبوع الاشياء المفردة هو دائما شيء مفرد . فالانسان هو طبعابشكل عام ينبوع الانسان ، بيد انه لايوجد انسان عــام ... »(٢) وعلى هــذا النحو يُشتق العام اذن من المفرد .

بهذا يصبح مفهوما :

١ً ـ ان الاساس الحقيقي للوجود هو المفرد .

٢ً ـ ان العام يبرز عبر ومن خلال المفرد .

ان هاتين النتيجتين ، اللتين مارستا في العصور الوسيطة دورا كبيرا في تكوين ما سمي لاحقا ب « الاسمية » ـ وهو تعبير عن الاتجــاه الفلسفي

---

(١) ارسطو : حول النفس ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

(٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٨٢ .

المادي آنذاك ــ ، سوف ينتهكهما ارسطو نفسه في مناسبات أخرى ، حيث يؤكد على ثنائية « المادة ــ الصورة » ويجعل من صورة الصور المانح الاصلي للحركة وللوجود المتحقق .

أمــا الآن ، في الحين الذي يرى فيــه ارسطو « المفرد » على أنــه ، انطولوجيا ، الوجود أو الجوهر الحقيقي الاصلي ، فانه يعتبر عالم الاشياء المفردة هنا غير متصل discontinuous (١) . عدا ذلك يرى أرسطو أن هذه الجواهر المفردة غير المتصلة تشارك جميعا في وجود جوهر عام ، أي ان هذا الجوهر العام داخل فيها جميعا . انه المادة ، الجوهر الذي لا يفسد ، أي لا يضمحل .

ان أرسطو في ذلك قد حاول طرح العلاقة بين العام والخاص على نحو جدلي بارز .

وهنالك نقطة تبدو لنا هامة بالنسبة الى هذه المسألة ، وهي وضع العام (المادة) بالنسبة الى الاشياء المفردة . لقد أبنّا سابقا ان العام يتمتع بوجود علائقي .

ولكن هذا العــام ــ الممثل بالمــادة من حيث هي جوهر لا يفسد لكل الجواهر المفردة ــ لا يتمتع فقط بوجود علائقي ، أي بالعلاقة مع شيء آخر ، وانما هو يمثل أيضا جوهرا **في ذاته** . الا ان هذا « الجوهر في ذاته » لايمكن ، اولا ، أن يتصور موجودا تلقاء الجواهر المفردة على نحو ميتافيزيقي ، أي منفصلاً عنها **اطلاقا** . كذلك لا يمكن تصوره ، على نحو ما ، الا من حيث هو موجود متمتعا بكيانه المستقل النسبي .

انطلاقا من هذا التحديد الوجودي (الانطولوجي) يعمل أرسطو على تعريف المادة ، التي تكوّن لديه احد الجانبين المحددين للكون . ان محاولته هذه لتعريف المادة قد أرست الحجر الاساسي للفكر الفلسفي المتميز . لقد كتب معرّفا اياها : « **اني ادعو الاول ، المتاصل في كل شيء ، بالمادة ، هــذا الأول الذي ينشا عنه شيء ما** (خط التشديد مني : ط . ت) »(٢) .

ان أهمية هذا التعريف من الدرجة القصوى في تاريخ الفلسفة . انــه

---

(١) diskontinuierlich

(٢) ارسطو : الطبيعة ١ ، ٩ ، ١٩٢ آ . اخذ من : I. W. Nikolajew : مراحل التطور الجوهرية لمقولة « مادة » . نشر في : الفلسفة والمجتمع ، دار نشر الاكاديمية ، برلين ١٩٥٨ ، ص ٢٠٩ .

المحاولة الاولى للاحاطة بـ « المادة » في كلها المجرد ، دون الوقوف عند أي من جوانبها البنيوية العيانية المفردة . ولقد قامت اهمية ذلك ، ضمن مـا قامت عليه ، على سد الثغرة بين « خاصية » و « وظيفة » الفكر ، هـذه الثغرة التي اكتسبت وجودها في مذهب ديموقريطس الذري ، كما راينا .

ان تجاوز تلك الثغرة يعني ان ارسطو استطـاع التوصل الى **مفهوم** المادة **المجرد** . ان « المادة » ، من حيث هي كذلك ، لا توجد . انها توجـد فقط من خلال أشكال مادة بنيوية عيانية . أما من حيث هي كذلك ، فانهـا تشكل تجريدا مفهوميا . وهذا الاخير ــ التجريد المفهومي ــ لا علاقة له بما يمكن تسميته بشطح أو تعسف فكري ، وانما هو ظاهرة ذاتية مشروطـة موضوعيا لكونها توجد في علاقة وظيفية ومضمونية intensionale (١) مع الاشياء والظواهر والعلائق المادية العيانية .

ان العام (وهو التجريد « المادة ») لايوجـد الا في الاشياء والظواهر والعلائق المادية **المفردة** ، وهذه **كلها تحتوي** في ذاتها لحظة من العام . ان ارسطو قد أماط ، بذلك ، لثاما كثيفا قد ظل مكتسبا وجوده بين **العـام والخاص** (المفرد) . وفي الحقيقة ، هاهنا يلامس ارسطو قضية جد هامة ، وهي **موضوعية « العام »** .

فالعام هذا يتمتع بوجود موضوعي، **بقدر** مايتمظهر فيه الخاص (المفرد) . فكلاهما ، العام والمفرد ، موضوعي ، أي له وجود حقيقي غير وهمي . وفي القرون اللاحقة (الوسيطة) تشهد هذه العلاقة (عـام ــ خـاص) تطورا ملحوظا من خلال طرح « الكليات » و « الجزئيات العينيات » لدى المذهب الاسمي ــ المادي ، والواقعي ــ المثالي .

بيد اننا لانستطيع أن نجد في فكر ارسطو الفلسفي تماسكا . ان هذا يبرز خصوصا لدى أخذه « المادة » كشيء عياني : « هل يوجـد شيء الى جانب الشيء العياني أم لا ؟ (تحت الشيء العياني افهم المـادة بكل مـاهي مرتبطة به) »(٢) .

سوف نلاحظ لاحقا أن تارجح ارسطو بين الديالكتيك والميتافيزيقا ، بين المادية والمثالية يبرز في معظم القضايا التي طرحها في حينه . وهذا قد حدث بالرغم من قوانين منطقه **الصوري التمـاسك ذاتيـا** ، وعلى الاخص

---

(١) intensional

(٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٥١ .

قانون التناقض وقانون الثالث المرفوع .

حينماعرض أرسطو مفهومه عن المادة في موضوعيتهاومن حيث هي تجريد مفهومي ، عمل على اقامة جسور عديدة مـابينهـا وبين « الوعي أو الفكر » ، من حيث هما (أي المادة والفكر) مقولتان متضايفتان بالمعنى المعرفي النظري . لقد كتب حول ذلك مايلي : « أن يفكر المرء ، هذا يستطيعه كل واحد اذا أراد . ولكن أن .. يحس المرء ، فان هذا غير متيسر له . ذلك لأنه من الضروري ان يكون المحَسّ موجودا »(١) . في هذه النقطة الواضحة على نحومتميزحول مصدروعملية المعرفة يتابع أرسطو الراي الديموقريطي حول وجود درجتين للمعرفة ، وهما الاحساس (ويسميـه ديموقريطس المعرفة المظلمة) والفكر أو الفهم . الا ان هذا الوضوح بالنسبة الى هـذه النقطة يسلب في مواضع أخرى يتكلم فيها عن نفس المسألة .

ان المحَسّ ، وهو بالطبع ، العـالم الخارجي الموضوعي ، لا يوجـد بحسب ذلك لذاته ، أي دون فعالية ذاتية وقدرة على التعبير الذاتي . فالفقرة التي سقناها أخيرا من ارسطو تري أن المحَسّ يمكن أن يعرف ضمن عملية معرفيةمعقدة،وذلكمن خلالالانسانالمستخدم حسه وفكره . ان الاحساس هو المصدر المتوسِّط أي غير المباشر . ومن خلاله وعن طريقه ينفذ الفكر الى العالم الخارجي الموضوعي . ولكنان يكون الاحساسفيبداية المعرفة ، فان هذا لايعني أنه دائما المعرفة الحقيقية أو ، لنقل ، قمة هـذه المعرفة . فهذه القمة يجسدها الفكر المجرد وبالتالي العلم المجرد . ان الفكر المجرد يستطيع أن يغض النظر عن « السرير المفرد العياني » وأن يصل ، على هذا الطريق الى **مفهوم** السرير . وهذا المفهوم لا يحيط فقط بمجموع الأسرّة الموجودة راهنا ، وانما ايضا تلك التي **يمكن** ان تصنع في المستقبل .

لاشك أن ارسطو في هذه المسالة يمثل فكرا ماديا جدليا بعيدا عن أيـة ميكانيكية . والحقيقة أننا نستطيع أن نجد هـذا الموقف المـادي الجدلي المتماسك في « التحليل الثاني » . هاهنا يكتب أرسطو بعمق ناقد : « ... ان المعرفة لا تدع نفسها تكتسب لا من العـام دون استقراء ، ولا من خـلال استقراء دون ملاحظة »(٢) .

في معالجته لهذه المسألة النظرية المعرفية انطلق أرسطو من تجربتـه

---

(١) ارسطو : النفس II ، ٥ :

(٢) ارسطو : التحليل الثاني ــ I ١٧، ٧١ b ٧ وما بعدها .

العلمية التجريبية التي تشترط الاخذ بالعالم المادي موضوعا للملاحظة والنشاطية العلمية ، وذلك دون أية اسقاطات خارجية . ولا شك ان ارسطو قد ساهم في ذلك بشكل فعال في دفع العلم التجريبي الى أمام .

ان « المادة » هي بالنسبة اليه الاشياء الحسية العيانية التي توجد فقط من حيث علائقها مع بعضها . وهذه الاشياء المفردة تملك شيئا مشتركا بينها جميعا ، وهو ماديتها وقدمها في القبل والبعد .

واذا كان أفلاطون قد سلب « المادة » كل وجود حقيقي ، بحيث أحالها الى شبح خيالي ، فان عالم الطبيعة الكبير ارسطو ، قد عرّفها بانها « ... مجموع كل الاشياء ، التي تملك جوهرا ماديا ، وتتحرك وتتغير بشكل خالد ، دون بداية ودون نهاية »(١) .



ان الوجود لدى ارسطو ليس ذا طبيعة «مادية» فقط . وفي الحقيقة، تشكل وحدة الوجود عنده « فعلا » ، الا انه فعل طبيعي قائم على توحيد الصورة بالمادة .

ولكن جانبي الوجود هذين ليسا ذات لحمة واحدة ، والا فليسا هما جانبين اثنين . والتمايز بينهما قائم لاعتبار انطولوجي(وجودي) وآخر معرفي . وضمن هذا الاطار من المسألة يفهم ارسطو تحت « مادة » : « ما هو ليس هذا المشار اليه بحسب التحقق ، وانما ما هو هذا المشار اليه بحسب الاستطاعة »(٢) .

ان « المادة » لا يمكن لها ، على هذا النحو ، أن تطرح نفسها الا من حيث هي مفهوم مضايف لمفهوم « الصورة » .

الى جانب ذلك يؤكد ارسطو على تمايز آخر اكثر اهمية وخطورة ، وهو التمايز حسب « الذات » . فالمادة تمثل ، بحسب ذلك ، العنصر السلبي أو « الموضوع » السلبي المنفعل للصورة (أو الذات) الايجابية الفاعلة . ان الصورة تطبع المادة ، اي تمنحها « مقومات » وجودها الحقيقي . ذلك لأن المادة ، من حيث هي كذلك ، « غير متعينة »(٣) ، اذ ليست هي أكثر من امكان وجودي . وهذا الامكان يتحول الى وجود متحقق بدءاً من اكتسابه

---

(١) ارسطو : الطبيعة ــ ٢٠٩ ، ٣ ــ ٧ .

(٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٩٢ .

(٣) ارسطو : نفس المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

صورة ما : «كذلك توجد المادة بحسب الاستطاعة (الامكان) ، لانها تستطيع التوصل الى هيئة (صورة) . ولكنها في هيئتها ، حالما توجد بحسب التحقق »(١) .

ولكن شيئا ما يوجد ، من حيث هو كذلك ، فقط في وحدة المادة بالصورة . وطالما هو لايتمتع بـ « صورة أي هيئة » ، فانه « لا تعيّن » أولي . ولكن حسب ارسطو لا يوجد في الواقع شيء دون صورة . وهذا بمعنى أن بين كلا القطبين (الصورة والمادة) علاقة متبادلة نسبية . فالصورة التي تمثل الفعل actus بالنسبة الى مادة ما (أي الامكان)، هي ، ضمن علاقة أخرى ، مادة بالنسبة الى صورة أعلى . والحال نفسه ينطبق أيضا على المادة . فالخشب هو « مادة » بالنسبة الى الطاولة ، الصورة ، المتكونة منه . ولكن الخشب هذا نفسه يمثل « الصورة » بالنسبة الى العناصر الاولية المتكوّن منها .

واذا كانت المادة الامكان الوجودي الاولي ، وبالتالي المجال اللامتعين لتمظهر الصورة ، فانها كذلك الوجود « الكمي » أو الهيكل الكمي الاولي للوجود .

أما تحولها الى وجود « نوعي » متعين ، فيتم عبر اكتسابهاصورة مطابقة . ضمن هذا الاطار من المسألة تعتبر الصورة عامل « التشخيص » والتحديد في نشوء وتطور شيء أو جنس ما .

ان هذا قد شكل قضيةمعقدة ومتشعبةفيالمنظومة الفلسفيةالارسطية. لقد كتب ارسطو : « ان المفهوم المتكون بمساعدة الاختلافات يظهر أكثر ما يكون على أنه مفهوم الصورة والتحقق ، أما المفهوم المتكون بمساعدة الاجزاء فيظهر علىأنهمفهومالمادة»(٢) . انرأيههذا يدعمهويؤكده على النحو التالي: « هل تجعل المادة تقريبا الاشياء مختلفة من حيث الهيئة (الشكل) ، اذا كانت هي نفسها (المادة) مختلفة بمعنى ما ، أم تعمل ذلك على الاقل بهذا « المعنى »؟ فلماذا يكون (هذا) الحصان مختلفا من حيث الهيئة عن (هذا) الانسان ؟ (ان مفهوميهما يتعلقان ايضا بالمادة !). اكيد لأن المفهوم متضمن تناقضا .... ولكن مع أن الذكورة والانوثة اعراض خاصة بالكائن الحي ،

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٢١٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ١٩٤ .

فانها ليست عوارض بحسب جوهره،وانما عوارض في المادة،في الجسم»(١)، « ... ان الجوهر (أي الصورة . ط.ث) يطابق النوعية،والنوعية تخص الطبيعه المعينة تماما . اما الكم فانه ، على العكس ، يخص الطبيعة غير المتعينة »(٢) . فكما يظهر من كلام أرسطو،تمثل الصورة العنصر أو الجوهر المصوّر بالنسبة الى المادة المهيأة للتصوير ، اي لكي تمنح هيئة ما . كذلك تحول جنس الى جنس آخر يشكل عملية تكوّن صورية محددة .

ولكن اذا كانت صورة أجزاء جنس واحد واحدة ، فان اجناسا مختلفة تملك صورا مختلفة . بيد ان مجموع الصور تملك شيئا مشتركا بينهـا ، وهو لا ماديتها ذات الطبيعة « المفهومية » . وبما أن هذا هو الجوهري فيها (أي في الصور) ، فهي لذلك واحدة . وهنا يبرز التساؤل حول مصدر الاختلاف في الاشياء .

ما الذي يؤدي بـ « الفردي » أو « العياني الشخص » الى التكوّن ومن أين ينشتق فعل « التشخيص » في عالم الاشياء الطبيعية ؟ أي ما هو العامل الاساسي الذي يمنح الشيء « شخصه » ؟ ان أرسطو يجيب على هذا السؤال مثيرا الكثير من الاعتقاد بالتأرجح بين مواقع مختلفة ، ولكن في نفس الآن مقتربا من مواقع المادية : « بوضوح : لا يوجد سوى سماء **واحدة** . ذلك لأنه اذا وجد سماوات كثيرة ــ كما يوجد ناس كثيرون ــ ، فانه سوف تكون الينابيع للسماوات المفردة واحدة من حيث الشكل (الهيئة) ، ولكن كثيرة من حيث العدد . والآن ، فالاشياء التي هي كثيرة من حيث العدد ، لهـا مادة ، ذلك لأن المفهوم ذاته ، مثل « الانسان » هو المفهوم بالنسبة لكثيرين ــ من الناس : ط.ث ــ »(٣) وبوضوح أكثر يؤكد ارسطو : « أن ما ليس له مادة ، هو عموماً وبشكل مباشر كل شيء يكوّن واحدا »(٤) .

وعلى أساس من ذلك ، فان المادة ــ وليست الصورة ــ هي التي تمنح شيئا ما شخصه . فشيء ما هو مادته الجوهرية . ان صفات الشيء هـذا متعلقة بـ «جوهره المادي» . طبعاً الحديث يدور هنا حول الشيء المفرد . ولكن هذا لا يغير شيئاً في الأمر القائم على ان المـادة ليست سلبية بشكل مطلق تلقاء الصورة . فالتأثير المارَس على المادة مـن قِبل الصورة لايتم

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٢٤٣ ــ ٢٤٤ .
(٢) نفس المصدر السابق ــ ص ٢٥٨ .
(٣) نفس المصدر السابق ــ ص ٢٩٢ .
(٤) نفس المصدر السابق ــ ص ٢٠٢ .

دون تأثير مقابل من المادة على الصورة . وهـذا يشكل لحظة جوهرية في عملية صيرورة الشيء .

اما الإشكال فانه يبرز في امكانية الطرح لهـذه المسألة علـى نحوين مختلفين . فمن طرف أول يؤكد ارسطو أن الهيولى تمثل الوجـود المطلق غير المتعين والممكن والذي لا يمكن تحديده بأكثر من ذلك ، أي اقرب مـن ذلك . عدا ذلك هي دائماً بحاجة الى صورة ، لكي تتحول الى واقع . أما مـن طرف آخر فيرى ارسطو الصور **كلهـا** واحدة مـن حيث المضمون والجوهر ، وهي بصفتها هذه غير متميزة وغير متعينة . فأن توجد صور تكوّن مع المادة « وحدة » ، ويوجد بالتالي صورة الصور ـ الاله الذي يحرك ولا يتحرك ـ العارية من كل مادة ، ان هذا لايغير من الحقيقة الأساسية، وهي أن الصور كلها ذات مضمون وجوهر واحد . ان ارسطو لم يستطع أن يحل هـذا التناقض الوجودي . وبالنسبة الينا فاننـا نـرى **ضرورة الالحاح على وجود هذا التناقض** في وجهـة نظر ارسطو ليتبين لنا وجـه التعقيد والتأرجح بين المادية والمثالية . ان **هذا التعقيد** والتأرجح كان قد احتوى آفاقاً خصبة ضخمة بالنسبة الى التطور الفلسفي اللاحق في اليونان وفي المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط كما في فترات تاريخية أخـرى . فحيث يؤكد على واحد من الجانبين (وهما القول بأن المـادة تمثل فعل التشخيص ، والقول بأن الصورة ـ **على العكس من ذلك ـ تمثل هـذا** الفعل) ، يكسب أو يخسر العلم الطبيعي ، وبالتالي الفلسفة المادية . ان ابراز المادة في مقدمة المشكلة من خلال القول بها كعنصر مشخِّص ، يعني اضعاف الصورة كمبدأ فعال ومتعال على المادة . وبمـا أن الصورة قد أحيطت مسبقاً من قبـل ارسطو بأغلفة مثالية ميتافيزيقيـة ، فقد اتجـه الفكر الفلسفي المادي الهرطقي اللاحق باتجاه مناوىء للوضع ذاك الذي اكتسبته الصورة على يد ارسطو ، وذلك من خلال « الحركة الذاتية » حيث أصبحت هذه الأخيرة في علاقة وجودية متأصلة مع المادة .

والحقيقة ان الحل المـادي الهرطقي اللاحق لـم يكمن في « قلب » علاقة المادة بالصورة في صيغتها الارسطية قلباً ميكانيكياً ، بحيث يؤكد ، على العكس من ارسطو ، على أولوية المادة تلقاء الصورة . ان الحل الـذي تكوّن تاريخياً في التطور اللاحق قـام على ادخال « الحركة » في الحقـل الوجودي للمادة ، اي على اعتبار الصورة الحركة الداخلية للمادة .

ان هذه مسألة جوهرية وأساسية حتى الحد الاقصى بالنسبة الى

مجموعة من مشكلات التطور الفلسفي اللاحق . لقد رأى ارسطو أن مصدر حركة المادة ليس هو المادة وانما هو الصورة . وهي (أي المادة) تكتسب هذه الحركة من « خارج » ، ذلك لانها غير قادرة على التحرك الذاتي . لقد كتب ارسطو حول ذلك مايلي :

« ... ان الجوهر لايبعث تغيره الخاص ... وأن نبحث عن هذا السبب (سبب النشوء والاضمحلال : ط.ت) ، يعني ان نبحث عن مصدر مختلف عن المصدر المادي ، وهو — كما سنقول — السؤال عن بداية الحركة »(١) . وبما أن المادة اللامتعينة عارية من كل تصرف ذاتي ، وبما أن الصورة لا توجد في علاقة وجودية متأصلة مع المادة ، فانها (أي المادة) دائماً في الوضع الذي تجد فيه نفسها منساقة في اتجاه تقبّل **أية** صورة. انها تتقبل ، من حيث الامكان ، كل الصور . بذلك تكون مادة منفعلة سلبية **وملحقة** .

هاهنا تبرز مسألة الوجود اللابدائي واللانهائي للمادة . ومرة أخرى نكتشف هنا تناقضاً في طرح هذا المسألة من قبل ارسطو ، تناقضاً يتأتى من الموقف غير الحازم والمتأرجح بين الاتجاه المادي والاتجاه المثالي ، كما يتأتى من الجهد الملحوظ لارسطو لأخذ موقف ايجابي متميز لحد ما من الاتجاه المادي .

لقد رأينا من خلال الاستشهاد حول تحديد « الطبيعة » ، أن الاشياء ذات الجوهر المادي تتحرك وتتغير على نحو خالد ، دون بداية ولا نهاية . ولكنه في كتاب « مابعد الطبيعة » يقرر مايلي ، آخذاً بموقف مثالي ميتافيزيقي : «بأن الشكل أقدم وأكثر وجوداً من ... المادة»(٢) . وحينما يعتبر ارسطو انه من غير الممكن تحديد المادة كجوهر(٣) ، فان الاستنتاج يصبح وارداً بأن المادة — لكونها ايضاً أقل قدماً من الصورة وبالتالي ليست جوهراً — عَرَض للصورة . ذلك لأن الاعراض « ... ليست أقدم من الجوهر لا حسب المفهوم ولا حسب الزمان ولا حسب النشوء، والا فانها شيء مستقل(٤) . ان هذا التناقض ليس مجرد مفارقة أو خلفاً منطقياً ، وانما هو تعبير عميق عن الكفاح الدائب بين « ارسطو » العالم التجريبي

(١) نفس المصدر السابق — ص ٢٥ .
(٢) نفس المصدر السابق — ص ١٥٤ .
(٣) نفس المصدر السابق — ص ١٥٥ .
(٤) نفس المصدر السابق — ص ١٨١ .

و « ارسطو » الذي بقي حتى الأخير متأثراً قليلاً أو كثيراً باطر الأفلاطونية المثالية الميتافيزيقية . وهنا ربما يمكن القول بأنه « لو لم يتوجب على ارسطو ان يكافح ضد نظرية المثل لافلاطون ، لما كان عليه أن يحتاج الى فرضية مبدأ صوري انفصالي ... »(١) .

اما مايميز« مثل » ارسطو بشكل جوهري عن «مثل» افلاطون ، فانه يكمن في أن الأولى ضمن العالم الأرضي (المادي) توجد مع أشياء عيانية ، وبالتالي في انها ليست بذات طبيعة عمومية . فالصورة « الارسطية » توجد هاهنا مع الشيء القابل لأن يكتسب صورة . إن « الصورة » الارسطية هي بهذا المعنى مشيّئة ، بالرغم من أنها تبلغ الشيء الموجود بالامكان من خارج لكي تحوله الى شيء بالفعل . ولهذا فقد كانت نظرية المثل الارسطية أقل ضرراً وسلبية بالنسبة الى تطور العلم الطبيعي من ضرر وسلبية نظرية المثل الافلاطونية .

ان الثنائية المكثفة في نظرية المثل الافلاطونية ، التي لم يستطع ارسطو في منظومته الفلسفية تجاوزها على نحو حازم ، بقيت في هذه المنظومة تمارس وجوداً معيناً ، ولكن انطلاقاً من مواقع أكثر « دنيوية » واقتراباً من مادية طبيعية . وهذا يصبح مفهوماً من خلال الحقيقة الأساسية ، وهي أن « المثال » الافلاطوني لايوجد في علاقة حقيقية مع الشيء ، وأن هوة سحيقة من حيث الجوهر توجد بينهما . بينما المثال الارسطي في اطار العالم الأرضي (المادي) لا يوجد كجوهر مستقل بشكل مطلق ، وانما هو تحقق لِما يدعى إمكانه بالمادة(٢) .

بالرغم من لابدائية ولا نهائية المادة والصورة من حيث هما كذلك، فانهما لا يؤلفان وحدة داخلية . انهما يوجدان **الى جانب بعضهما وعلى نحو متواز** . وذلك لأن ارسطو يرى وحدة التناقضات غير ممكنة . وهذا واضح اذا اخذنا بعين الاعتبار المنطق الارسطي الذي يعتمد بشكل أساسي قانون نفي التناقض . ان هذا يذكرنا بـ « ذرات » ديموقريطس التي

---

(١) H. Mielke : معارف وضلالات في الفلسفة الطبيعية اليونانية . موجود في : العلم والنظرةالعامة من العالم في العصر القديم ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦١ – ١٦٢ .

(٢) لقد كتب F. Mehring بحق بان ارسطو ، على العكس من افلاطون « ... لايفسر الصور كجواهر قائمة لذاتها ومنفصلة من الاشياء ، وانما كالجوهر الداخلي للاشياء المفردة ذاتها » . F. Mehring مقالات حول تاريخ الفلسفة – لايبزغ ، دون تاريخ اصدار ، اصدار O. Bergner ، ص ١٧ .

لايمكنها ان تشكل وحدة ، باعتبار انه لايمكن تصور « شيئين » يصبحان شيئاً « واحداً » . ان كـلا المجموعتين ، الـذرات ، والصورة والمـادة ، لا يكتسب وجودها أكثر من شكل **تعايش ضروري** (الـذرة مع الـذرة ، والصورة مع المادة) . بالطبع مع الفـارق الجوهري ، وهو أن الـذرات تكتسب حركتها من ذاتها ، بالرغم من الطابع الميكانيكي لهذهالحركة،بينما المادة الارسطية تستقبل حركتها في أول وآخر تحليل مـن صورة الصور المجسّدة للكمال النهائي .

ان مثالية ارسطو وميتافيزيقيته بالنسبة الى « الصورة » تبرز في اعتباره اياها — وهي التي تشكل مبدأ الحركـة — مجردة مـن التكوّن والصيرورة والاضمحلال . هاهنا كمنت دون شك احـدى النقاط التي اثرت بشكل سلبي على عملية تطور العلم الطبيعي . ولا شك ان ارسطو قد تأثر في ذلك بمفهوم افلاطون عن الحركة والمثل .

لقد عولجت قضية (المادة — الصورة) مـن قبل النظـم الفلسفية القديمة والوسيطة اللاحقة كقضية مركزية ليس فقط في الحقل الفلسفي، وانما أيضاً في العلوم الطبيعية . ولذا فقد كان الموقف منها وحلها من قبل النظم الفلسفية تلك معياراً أو مؤشراً أساسياً لكون احداها مادية او مثالية. ونحن اذا اخذنا الجانب المثالي الميتافيزيقي للحل الـذي قـدمه ارسطو للقضية تلك ، فاننا سوف نجد ان الحل هذا يمثل خطوة الى وراء بالنسبة الى وجهات نظر الفلاسفة الايونيين البدائية حول « أصل العالـم » كما بالنسبة الى الذرية الديموقريطسية . بالطبع ، نحن لا نستطيع اجتزاء هذه المسألة من اطارها التاريخي العياني ، اذا اردنا استيعابها بـدقة . والاجابة على السؤال حـول البواعث الرئيسية على اخـذ ارسطو في تلك المسألة ، بل في معظم المسائل التي طرحها ، موقفـاً مثاليـاً ميتافيزيقياً على وجه العموم،تشكل نقطة عقدية في فهمنا لأرسطو . ان هذه الاجابـة لايمكنها ، اذا أريد لها أن تكون دقيقة ، الا ان تأخذ بثلاث نقاط :

١ً — الاتجاه الميكانيكي للفـلاسفة الايونيين ، كما لممثـل الفلسفة الذرية ديموقريطس .

٢ً — تأثر ارسطو العميق بافلاطون على وجه العموم . وهذا لا يبرز فقط في اعماله المبكرة ، مثل المحاورتين « أويديموس » و «بروتربتيكوس»،

بل أيضاً في عمله الرئيسي اللاحق « مابعد الطبيعة »(١) .

٣ ـ التأكيد المضخم على الـ « نظرية » أو «العمل الفكري النظري» تلقاء الممارسة العملية التجريبية والعلوم التطبيقية .



ان عرضاً اساسياً لتعليم أرسطو حول « الصورة » لا يُستنفد من خلال تقريره بأن الصورة هي المبدأ الفعّال بالنسبة الى الهيولي اللامصورة ـ اللامتعينة ـ والسلبية ، وانها (أي الصورة) مبدأالحركة بالنسبة الى هذه الهيولي . ان ارسطو يتحدث ايضاً عما يسميه بـ « غاية » الوجود . وبحسب هذا يصبح كل شيء في الوجود « خاضعاً » لغائية مطلقة ، بـدءاً من المادة اللامتعينة وانتهاءاً بصورة الصور ، التي هي الاله . هاهنا ينبغي اخذ نقطتين من هذه القضية بعين الاعتبار والنظر اليهما على نحو متمايز . فمن طرف أول ينسحب مبدأ الغائية ذاك على **مجموع** اشكال الوجود ، كما قلنا من قبل ، هذه الاشكال الوجودية التي لاتجد ينبوعها الأول الا في الاله المحرك الذي لا يتحرك ، او صورة الصور . ولكن من طرف آخر ، في الوقت الذي يؤكد فيه ارسطو « على غائية الطبيعة على وجه العموم ، فانه يفصل نفسه عن تعليم افلاطون حول نفس العالم الواعية والواضعة للغاية ، ويطور مفهوم الغائية الداخلية واللاواعية للطبيعة »(٢) .

امّا مايهمنا هنا من هـذه المسألة ، فهو شكل العلاقة بـين الهيولي والصورة بالنسبة الى « الصيرورة » . فانطـلاقاً من أن العلـم ، حسب ارسطو ، يبحث دائماً وبالدرجة الأولى عـن « الأسباب » ، يعمل أرسطو على تحديد مايفهم تحت مفهوم « السبب » : ان المرء يتكلم « عـن سبب بأربعة معاني : بالمعنى الأول نقول ، سبب هـو الجوهر وبـذلك (أيضاً) الوجود الذي يخص ذاته ... ، بالمعنى الثاني تكون المادة وبالتالي الجوهر ، سبباً . في المعنى الثالث يكون سبباً الأين لبداية الحركة . في المعنى الرابع تكون ـ بالعكس من المعنى الثالث ـ الغاية ، وبالتالي الخير ، سبباً : ذلك لأن هذا هو الهدف النهائي لكل نشوء ولكل حركة »(٣) . في الوقت الذي يرى فيه ارسطو هذه الاسباب الأربعة على أنها الوحيـدة للوجود ، فانه

---

(١) انظر تفصيليا حول ذلك : G. Redlow : النظرية ، برلين ١٩٦٦ ، ص ١٠٤ـ١٢٠ .

(٢) موجز تاريخ الفلسفة ـ دار نشر ديتس ، برلين ١٩٦٦ ، ص ٧٣ .

(٣) ارسطو : مابعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

يُرجعها الى سببين رئيسيين . وقد فعل هذا انطلاقاً من تحديده الشامل للوجود من خلال جانبيه الأساسيين : وهما الصورة والمادة .

اذا كان ارسطو قد رأى في « الصورة » ليس فقط هيئة مادة ما الخارجية ، وانما أيضا وبالدرجة الأولى **العامل الفعال الداخلي** في تحديد « كيفية » المادة ، فانه يصبح بالنسبة اليه أمراً طبيعياً أن تكوّن الاسباب الصورية والباعثة والغائية وحدة عضوية . فالحركة تحققْ نفسها باتجاه هدفها وبدافعٍ من غايتها . والغاية هذه تكمن في تحقيق شيء تحقيقاً وجودياً فعلياً ، أي في وصول المادة اللامتعينة الى الصورة . ان هذه الصيرورة ــ صيرورة الشيء من الامكان الى التحقق ــ فعل غائي قبْلي . ولا شك أن هذه الغائية القبلية المبالغ فيها ــ وان كانت تتميز بعض الشيء عن غائية افلاطون ــ تذكرنا بالمثل الافلاطونية التي تحيط بما يتم في عالم الواقع العياني على نحو غائي قبلي شامل .ان ارسطو لايقول ، كما رأينا ، بأن الصورة تكوّن وحدة داخلية مع المادة . وهذه المسألة تبرز بوضوح أكثر حينما نأخذ بعين الاعتبار ان ارسطو جعل المادة أولاً باول ملحقةً بالصورة ، وذلك بمعنى ان المادة تمثل « الامكان » المرتبط بـ « اللاوجود » والذي يحتاج الى صورة لكي يتحول الى « تحقق » .

ان ارسطو حذرٌ في تحديده اللغوي والمضموني لمفهومي « الوجود » و « اللاوجود » . ان « اللاوجود » لايحمل لديه معنى اللاوجود **المحض اطلاقاً** . ان هذا التحديد الأولي كنا قد شهدناه ، في حينه ، لدى ديموقريطس ، كما سنشهده لاحقاً في الانظمة الفلسفية للفلاسفة الاسلاميين العرب الوسيطين ، الآخذين بالاتجاه المادي الهرطقي في ملامحه العامة المعقدة . وقد اعتبر ديموقريطس أن « الخلاء » هو اللاوجود . بينما ارسطو رأى هذا الأخير ممثلا في « الامكان » . وبالرغم من ان ارسطو يحد من قيمة « اللاوجود » في المستوى المنطقي ، اذ يرى بانه من الممكن أن يكون ، كمقولة منطقية ، قائماً على اساس غير صحيح ، خاطىء ، فانه يرى فيه (في اللاوجود) ، من حيث الجانب الانطولوجي ، مماثلاً لـ « وجود » ، وان كان وجودا بالامكان(١) . والمهم في ذلك هو الخدمة العظمى التي قدمها

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٣٣٦ ــ ٣٣٧ .

في مجال طرحه لديالكتيك الامكان والتحقق(١) .

لقد رأى ارسطو الحركة والتغير عموماً في عملية التحول من الامكان الى التحقق ، اي من المادة الى الصورة . اما كيفية انجاز هـذه العملية ، فانها قائمة على ملامسة الصورة بالمادة .

ان ارسطو يحدد العناصر التي تتجاذب تلك العملية التحويلية . فهو يقرر انه في مجموع التغيرات هنالك شيء يتغير من خلال شيء آخر: «والشيء الذي يتغير شيء ما من خلاله ، هـو المحرك الأول . أمـا مايتحرك ، فهـو المادة . واما بأي اتجاه يتغير هذا الشيء، فهو الشكل»(٢) . وبالاصل، أن عناصر حركة التغير هذا هي اثنان ، المحرِّك والمحرَّك .

ان المحرَّك ، اي المـادة ، هو ، بحسب ارسطو ، موضوع التغير أو اطاره .اما الصورة، التي تتضمن في ذاتها السبب الغائي والسبب الباعث، فهي مانحة الحركة . وطموح المادة اللامتعينة في الصورة الكاملة يؤدي بها الى التوصل اليها وبالتالي الى تحولها (أي المادة) الى وجود ، أي الى « لاوجود » متحقق . وفي الحقيقة ، هذا الطموح مع تحققه يشكل جـذر التغير لدى أرسطو .

ولا شك اننا ، بعـد ماسبق ، قادرون علـى القـول بأن « المـادة » الارسطية ، بالرغم مـن « التضييق » عليهـا مـن قِبل الصورة المحرِّكة الفاعلة ، تحتفظ لنفسها بوجود «خاص» نسبياً ، هو طموحها (=حركيتها) في الالتحام بالصورة .

وحين يعتبر ارسطو ان الحركة تتم من خلال ملامسة المادة بالصورة(٣)، فانه يتبقى علينا البحث في العلاقة بين الصور المحرِّكة في العالم التحتي وبين

---

(١) ان F. A. Lange : في كتابه حول تاريخ المادية يكافح بعنف المفهوم الارسطي حول « الامكان » ، فيسلبه كل وجود موضوعي حقيقي : « ... ان الموجود حسب الامكـان هـو ، في الوقت الذي يغادر فيه المرء ارض الوهم ، لاشيء محض ، غـير موجود ابدا .» F. A. Lange : تاريخ المادية ـ لايبزغ ١٩٠٥ ، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧) . ان العقـل الكانتي الحديث ـ ويمثله أيضا Lange ـ هـو دون الطرح الجدلي لل « امكان » وال « واقع » الذي احاط ارسطو من خلاله بملامح جوهرية من المسألة .

(٢) ارسطو : مابعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧٨ .

(٣) « (كل شيء يكون ، فقط نتيجة ملامسة وليس نتيجة نمو مشترك ، هذا العيـان ـ أو الشخص ـ ، هو مادة وليس جوهرا) » ـ نفس المصدر السابق ، ص ٢٧٩ .

صورة الصور ، أي المحرّك الأول . ان هـذه العلاقة تبقى ضمن الاطار الارسطي غير مفهومة . فمجال الحركة هو العالم التحتي (غير الثابت) . اذ ليس من حركة « خارج الاشياء ، ذلك لأن التغير يتم دائماً في اطار انواع المقال حيث هو موجود ... »(١) .

من طرف آخر ، يؤكد ارسطو أن مصدر الحركة يكمن في المحرك الأول الذي « لايتحرك » . ان هذا المحرك الأول يحرك « دون أن يصبح هو نفسه متحركاً ... فالمطموح فيهالأول،والمفكّر فيه الأولهماشيء واحد ... ذلك لأن المصدر هو الفكر ... فاللامتحرك هو اذن بالضرورة موجود ... فيتبين عما قيل انه يوجد جوهر خالد غير متحرك ومتميز عن الاشياء الحسية(٢) » .

لنلاحظ : ان ذلك المصدر الأول لامتحرك ، بالرغم من ان كل الحركة تنبع منه ! كيف يستطيع ارسطو التوفيق بين مقولته عن الحركة ، من حيث هي **ملامسة** المحرّك بالمحرَّك ، مع مصادرته حول محركاوللايتحرك ؟ انه لم يستطع حل هذه القضية لا بمساعدة « منطقه » الصوري ولا بدعم من نظريته حول « الطبيعة » ، لقد كان هـذا « الفشل » ، بمعنى معين ، كسباً للعلم وللفكر الهرطقي . اذ انه كان فشلاً لوجهة النظر الفلسفية الميتافيزيقية حول الحركة « المقحمة » او « اللاذاتية » . بمعنى ان هـذه « المفارقة » الصارخة قد تحولت ، حيث رُفضت ، الى مثير فعال للتقدم العلمي ، وذلك بالتأكيد على مفهوم « الحركة الذاتية » . لقد لاحظ هـذا مؤرخ الفلسفة Zeller ، ولكن على نحو غير مباشر . فهو يرى بأن ارسطو « لم يقبل بالفعالية النشيطة أو بتدخل للاله في سير العالم »(٣) . ان مثل هذا « التدخل » يتم على نحو متوسّط ، عبر سلسلة من الوسائط . هذه المسألة سوف تتحول لاحقاً ، في العصر الوسيط العربي ــ الاسلامي والاوربي الى موضوع مماحكات عنيفة خضعت،في الخط العام ، لمستويات ومقتضيات التقدم الاجتماعي ــ الصناعي والعلمي آنذاك . ان الغزالي وابن رشد سوف يكوّنان لاحقاً نموذجين كبيرين للاتجاهين اللذين سادا آنذاك في هذا الحقل .

* * *

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٢٦٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ــ ص ٢٨٦/٢٨٧/٢٨٨ .

(٣) Zeller : موجز تاريخ الفلسفة اليونانية ــ لايبزغ ١٩٠٨ ، ص ١٨٦ .

والآن نود التعرض على نحو اقرب لل‍ « مادة » من حيث هي مفهوم نظري معرفي ، وذلك بالعلاقة مع كونها مفهوماً انطولوجياً . وفي سبيل ذلك تعيد الى الاذهان الاستشهادين اللذين أثبتناهما سابقاً حول هذه المسألة : ان المُحَس ينبغي أن يكون موجوداً ، اذا أريد لإحساس عاكس له (للمُحس) أن يوجد . والشيء (أي العالم المادي الموضوعي) هو السبب في كون قول (مقولة) ما صحيحاً ، وليس العكس . ان ذلك « المُحَس » وهذا « الشيء » يحتاجان تحليلاً دقيقاً لتبيان القضية الأرسطية حول امكانية معرفة المادة ، وحول انعكاسها كشيء « عام » في الوعي الانساني ومن خلال « المفهوم » . لنتساءل عما يفهمه ارسطو تحت مفاهيم « المُحس » و « الشيء » و « المقولة » . انه يعبر عن علاقة المادة بالمعرفة في رايه الشهير بأن « المادة ... غير ممكن أن يُتعرف عليها انطلاقاً منها نفسها »(١) . واذا لاحظنا هذا بالعلاقةمع تعريف ارسطو للمادة ، كما راينا سابقاً ، كجوهر اول اكامن في كل شيء ، وعنه ينشأ كل شيء ، فانهيصبح واضحاً انارسطو هنا يرى في « المادة » بنيةً للوجود قائمة دائماً وجوهرية . و « جوهرية » المادة هنا توضع بتعارض مطلق مع « العرَض » . انه يقيم بين الجوهر والعرض ، اي بين العام والمفرد ، هوة لا تتجاوز . والجوهر العام هذا غير قابل لأنْ يعرف من قبل الملاحظة الحسية : « اننا لا نرى الملاحظات الحسية على انها حكمة . ولكنْ مؤكدٌ انها تكوّن المعارف الاكثر حسية للاشياء المفردة »(٢) . ان هذا الأمر يغدو واضحاً انطلاقاً من ان « المرء لا يستطيع أن يقرر شيئاً صحيحاً حول شيء يتبدل ... »(٣) .

فبحسب ذلك ، لايمكن الوصول الى تقرير حقائق صحيحة عن المادة ، اي الجوهر **العام** ، وذلك لأنها تتحرك وتتبدل . وبذلك يكون ارسطو قد خلق هوة ميتافيزيقية بين « الجوهر » و « الظاهرة » ، بين « العام » و « المفرد » لايمكن تجاوزها وتخطيها بالوسائل الخاصة التي يتصرف بها النظام الفلسفي الأرسطي . وفي نفس الوقت كان ارسطو في ذلك قد أرسى اساس تطور لاحق في هذا الاتجاه الميتافيزيقي ، شهدنا شكله الأساسي في القرن التاسع عشر في الفصل الكانتي بين « الشيء في ذاته ــ الجوهر » و « الشيء لنا ــ الظاهرة » . وهذا كله ادى الى تعميق

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ــ ص ١٩ .

(٣) نفس المصدر السابق ــ ص ٩٤ .

العقبة على طريق رؤية جدلية متماسكة حول المادة كمقولة نظرية معرفية يتعرف عليها عن طريق انعكاسها الجدلي في الوعي الانساني . وفي الحقيقة، ان ارسطو « يتلبك » على نحو واضح في المسائل المتعلقة بالعام والمفرد ، والجوهر والظاهرة .

ونحن نرى ان جذر هذا « التلبك » يكمن في وجهة نظر ارسطو عن « الجوهر » . فهو يكتب حول ذلك بوضوح منطقي عميق : « الجوهر هو ذلك الشيء الذي يتحدد من خلاله كل شيء آخر ، بينما هو نفسه لايتحدد من خلال شيء آخر »(١) . ان هذا الجوهر الأول هو كذلك (اي جوهر أول) من حيث « ١ - المفهوم ، وكذلك ٢ - (من حيث) المعرفة ؛ وكذلك ٣ - من حيث الزمان »(٢) .

والجوهر هذا يضعه ارسطو بالتعارض مع **ظاهراته** ، التي تمثل في آخر تحليل صفاته . وبناء على ذلك يتحول الجوهر ذاك الى « حامل » لصفاته تلك(٣) .

الا أن ارسطو لا يقتصر على « الاحساس » الموجه الى الاشياء المفردة من حيث هو ، أي الاحساس ، اداة المعرفة . الحقيقة ان الأمر لدى ارسطو يتحدد كما يلي : انه حين يتحدث عن « العام » كشيء **مادي** ، هو المادة ، فهو يقصر موضوع المعرفة على الاشياء المفردة المتكونة عن هذا العام . في هذه الحال تصبح « الملاحظة الحسية » وسيلةالمعرفةالوحيدة والمناسبة. ولكنه ، من طرف آخر ، حين يتحدث عن « العام » كجوهر **روحي محض** وغير متحرك وبالتالي منفصل عن الاشياء الحسية ، فان المسالة بالنسبة الى « موضوع » و « وسيلة » المعرفة تنتقل الى مستوى آخر . هاهنا يصبح العام صورة الصور او « الاله » المحرك الذي لايتحرك . وهذا قابل لأن يعرف ؛ ولكن ليس بمعنى « المعرفة » عموما ، وانما المعرفة الداخلة ضمن مفهوم « العلم الأول » الذي هو الفلسفة : « أن يوجد شيء خالد لا متحرك ومنفصل ، يؤدي الى أن تكون معرفته بشكل واضح مسألة

---

(١) نفس المصدر السابق - ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) نفس المصدر السابق - ص ١٥٢ .

(٣) ان هذا الرأي الارسطي حول علاقة الجوهر بصفاته يمثله بشكل عام Polikarow (بلغاريا) و Zweiling (المانيا الديموقراطية) . فهما يتحدثان عن مادة « مستقلة » ومن صفات لها « غير مستقلة » : انظر : المجلة الالمانية للفلسفة - العدد - ٥ - ١٩٥٦ .

خاصة بعلم ملاحظ (نظري) »(١) . هذا العلم يوصل ، بعكس العلوم الأخرى الملاحظة النظرية والعملية التطبيقية ، الى الحقيقة المطلقة المحضة عن ذلك الوجود الخالد واللامتحرك ، بغض النظر عن كل تعرض لل «حسي» و « العياني » .

وحين يؤكد ارسطو على أن « الفلسفة الأولى » تجعل من ذلك الوجود المطلق موضوع بحث لها وأنها ، لذلك ، هي التي تستطيع وحدها الوصول الى الحقيقة المطلقة المحضة ، فانه يرى سبب ذلك في أن العلوم النظرية الأخرى ، كعلم الطبيعة والرياضيات (هذا بغض النظر تماماً عن العلوم التطبيقية التي لا يمكن ان تمنح في هذا المستوى اي اعتبار) تبحث في الاشياء المنفصلة (عن العالم الارضي تحت القمر) ولكن المتحركة ، كما هو الحال بالنسبة الى العلوم الطبيعية ، أو تبحث في الاشياء غير المنفصلة ولكن اللامتحركة جزئياً كماهو الحال بالنسبة الى الرياضيات(٢). « ... أما ذلك العلم الأول فانه يعالج أشياء منفصلة وغير متحركة »(٣) .

وهنا ينبغي التنبيه الى أن ارسطو يفهم هنا تحت مفهوم « المعرفة » الطموح الانساني الدائم والتأملي contemplative (٤) للاحاطة بالمحرك الأول المطلق الذي لايتحرك . هذا يعني ان المسألة لديه لاتدور حول معرفة حقيقية تضع في حسبانها بالدرجة الأولى العلاقة المعرفية الانعكاسية بين الذات (الانسان) والموضوع (العالم الطبيعي الخارجي) .

بالعلاقة مع هذه المسألة نستطيع أن نرى في الموضوعة الأرسطية القائلة بأن « العلم يوجد فقط حول العام »(٥) تأكيداً على وجود هوة بين « المعرفة » والواقع الحقيقي الموضوعي ، بحيث يصبح غير وارد ان نتحدث عن امكانية التعرف على المادة في **كلياتها** .

ان هذه « التأملية » النظرية المعرفية التي تحيط كثيراً أو قليلاً بالمنظومة الفلسفية الارسطية تبنيت وتعهدت لاحقاً بكل عناية من قبل

---

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر السابق ـ ص ١٤٤/٥٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ١٤٤ .

(٤) **kontemplativ**

(٥) ارسطو ـ مابعد الطبيعة ـ ص ٣٢٩ .

الافلاطونيين المحدثين والارسطيين الافلاطونيين ، وكانت بالتالي أساساً مكيناً للفصل بين العلوم « النظرية » والأخرى « التطبيقية العملية » (١) .

والآن ، واخيرا نحاول ان نختزل قضية « مفهوم المادة » والعالم المادي لدى ارسطو من خلال النقاط التالية :

١ ـ انه من الامور غير الممكنة ان نحاول اكتشاف وجهة نظر موحدة في التركة الفلسفية الارسطية حول قضية المادة والعالم المادي . ذلك لأن **الازدواجية** في طرح القضية هذه ، كما في قضايا اخرى ، تشكل خطا مميزا لفكر أرسطو الفلسفي . انها ازدواجية بين المادية والجدلية من طرف ، وبين المثالية والميتافيزيقيا من طرف آخر . بيد ان هذه « الازدواجية » كانت قد تحولت لاحقاً . وخصوصا في العصور الوسيطة ، الى **عامل حيوي وعميق** في بلورة الانجاهين الفلسفيين الكبيرين : **الاسمي والواقعي** . هذا الى جانب أنها خلقت تشويشا فكريا في أذهان مثقفي العصور اللاحقة ، الا انه تشويش عميق الآفاق والابعاد ، حيث عمل على اثارة اولئك المثقفين فكريا اثارة خصبة .

٢ ـ ان وجهة نظر ارسطو في « المادة » قد حققت تقدما عملاقا على طريق تحرير المادة كمقولة فلسفية من الآراء البنيوية حولها (أي الآراء التي تأخذ بجانب من جوانب العالم المادي المشخص ، مثل الماء او الهواء) . وبذلك تحقق تقدم مرموق في مجال « التجريد » الفكري النظري . ان **المفهومية المجردة** التي عبر عنها مفهوم ارسطو حول المادة لم تكن قد شهدناها في الانظمة الفلسفية ما قبل الارسطية . فلا الـ Apeiron الاناكسمندري ولا الـ « ذرة » الديموقريطسية استطاعا بلوغ **الخاصية** النظرية المعرفية لمفهوم المادة او العالم المادي . ان ذلك قد تحقق لأول مرة على يد ارسطو . فالـ Apeiron كان يفتقد تثبيتا نظريا معرفيا ، اي انه لم يبلغ مستوى « المفهوم » : أولا ، بخاصيته التي هي المفهومية المجردة ، وثانيا ، بوظيفته التي هي عكس العالم الموضوعي الخارجي .

كذلك الـ « ذرة » كانت متخلفة نظريا معرفيا حتى عن الـ Apeiron ، ولكنها تجاوزته من خلال ادخال وظيفة الفكر ، كما من خلال ادخال « فكرة » وحدة العالم المادي في الفلسفة المادية عموما ، وفي نظرية المعرفة المادية على نحو خاص . بيد ان الـ « ذرة » لم ترفع الى مستوى التجريد النظري ،

(١) قارن ذلك بـ : W. Jaeger ، ارسطو ، برلين ١٩٥٥ ، ص ٦١ .

ذلك لأن « الفكر » ظل ينظر اليه في الاطار الديموقريطسي على انه امتداد مادي كمي ، وان كانت مادته تتميز بكونها ناعمة ودقيقة ...

٣ – ان « مفهوم المادة » والعالم الارسطي يتميز بكونه الشكل الأول المنسّق منطقياً وبوعي لمفهوم الجوهر ، كما عرضناه سابقاً ، أي القائم على الفصل المنسق منطقياً وبوعي بين « الجوهر » و « الظاهرة » . ولكن في الوقت الذي تضمن فيه « مفهوم » ارسطو ذلك حول الجوهر فكرة قدمية المادة الأولى العامة ، فانه قد ارسى بذلك خطوة كبيرة أساسية وخطيرة على طريق صياغة مفهوم فلسفي مادي جدلي دقيق حول «المادة». الى جانب ذلك نجد عمق هذه الخطوة في كونها حققت تحرر «الفكر» الانساني من « المفرد » و « الخاص » برفعه الى مستوى « الكل » و « العام » . وعلى أساس من ذلك تحققت العملية الأولى الحاسمة في مجال انفصال واستقلالية «الفكر» النسبية والمشروعة تلقاء « الواقع » .

٤ – اذا استطاع ارسطو صياغة « مفهوم » عن المادة تجاوز فيه التصورات البنيوية والعيانية ، اي التي تنطلق من احد الجوانب الحسية المفردة في العالم المادي، مثل الهواء والماء والذرة والمعدن الخ ... ، فانه لم يتمكن من طرح **كيفية** انعكاس ذلك « الجوهر المادي **العام** المتأصل في كل شيء **مفرد** » في الراس الانساني . ان ارسطو لم يستخدم في سبيل ذلك مفهوم الانعكاس ، الذي اكتشفه ، في ملمحه الأولي الميكانيكي ، ديموقريطس في حينه . ونحن نرى ان سبب ذلك القصور كمن في التعليم الارسطي حول « الطموح » او « الشوق » كطريق و « كمنهج » للمعرفة . اما الجوهر العمومي المتأصل في كل شيء (وهو المادة الأولى) ، فانه لايمكن أن يكوّن موضوع معرفة حقة . فقط الاشياء المفردة يمكن التعرف عليها من قبل الاحساس . وعلى العكس من ذلك كله ، يعتبر ارسطو ان « العام الالهي » هو وحده قابل لأن يُطمح في التعرف عليه وفي الاشتياق اليه من قبل الفكر . ان الانسان يستطيع الطموح في ذلك « للتعرف » عليه ، ولكن فقط من خلال فعالية فكرية « تأملية » .

هكذا يظهر جلياً ان الحديث عن « معرفة » لدى ارسطو يعني « معرفة » صورة الصور وليس الجوهر المادي ، كما يعني التشوف التأملي اللاتاريخي والداخلي وليس المعرفة الانسانية التاريخية المتوسّطة من خلال الاحساس . الى جانب ذلك نجد الفصل المطلق بين الجوهر المادي

العام وبين ظاهراته المفردة ، بين الحسي وبين العقلي ، عثرة أساسية اخرى على طريق تكوّن مفهوم ارسطي جدلي موحد حول المعرفة .

٥ ـ ان الرأي الفذ الارسطي حول الحركة من حيث هي انتقال من الامكان الى التحقق قد احتوى بذرة جدلية عقلانية هامة حتى الحد الاقصى. أما عنصر الازعاج فيأتي في خلال ذلك عن راي أرسطو بأن الحركة **تكتسب** وجودها الحقيقي من مبدأ غائي أول ، هو صورة الصور أو المحرك الذي لايتحرك . وهذا يظهر لنا البعد الحقيقي لاعتبار ارسطو ان المادة تمثل الامكان اولاً بأول ، بينما الصورة تمثل الواقع المتحقق .

ان جوهر القصور المثالي الميتافيزيقي في علاقة المادة بالصورة لدى ارسطو يكمن **جوهرياً** في سلب المادة حركتها الذاتية . ذلك لأن المادة دون حركتها هذه تصبح ، وهذا مفهوم بذاته ، عاجزة عن اي فعل « ذاتي » . حينئذ تصبح في وضع تحتاج فيه **دائماً** قوة **خارجية** ما ، حسب تعبير العالم الميكانيكي الكبير نيوتن لاحقاً . ان هذه « القوة » يعبّر عنها باللغة الارسطية بـ « الصورة » المطلقة المجسّدة في ذاتها ، في آن واحد ، علتها هي نفسها والعلة الغائية وعلة الكمال المطلق . ان فقدان « الحركة الذاتية » للجوهر المادي في مذهب ارسطو الفلسفي جعل هذا المذهب ـ مع الاخذ بعين الاعتبار النقاط المادية التي اوردناها سابقاً ـ يحتوي تمزقاً أو انشطاراً اساسياً الى المادية والمثالية ، والى الجدلية والميتافيزيقية .

سوف نجد لاحقاً ان هذه المسالة (الحركة الذاتية للمادة) تثار مجدداً وبقوة من قبل الفيلسوف الذري ابيقور ، كما من قبل الفلاسفة العرب الاسلاميين الناحين منحى مادياً ، وفي طليعتهم ابن رشد . وقد ابرز التطور الفلسفي اللاحق ـ وعلى الاخص في العصر الوسيط ـ ان التأكيد على « الحركة الذاتية » للعالم المادي كان يرافق دائماً بالتاكيد على **العلم والعقل** في الحياة الفكرية الثقافية والحياة الاجتماعية العامة .

٦ ـ ان « مفهوم » ارسطو حول المادة يبرز امامنا في ابعاده وآفاقه العميقة والانقلابية من خلال أخذه بـ « المادة » كجانب من جوانب الوجود . فالوجود الارسطي يتحدد من خلال جانبيه الأساسيين ، **الالهي العقلي** المجرد من كل حسيّة وبالتالي من كل امكان ، والجانب المادي المتضمن الحركة ، والامكان . وبالرغم من هذا الفصل الانطولوجي الحاد بين كلا الجانبين الوجوديين ، فان قضية « الوجود الواحد » تجد لنفسها **متنفساً** في كون المادة الأولى ، الموجودة بالامكان ، **وكون** الصورة الموجودة

بالتحقق والمكملة للمادة . « يطمحان » أبداً في التعرف على الوجود الالهي المطلق . انهما في نزوع دائم نحو هذا الهدف .

ان هذا ، ولاشك ، يشكل خطوة الى امام بالنسبة الى قضية « العالم الواحد » وبالمقارنة مع رؤية افلاطون وحدة العالم هذه فقط في « المثل » . وهذا هو في الحقيقة ماجعل ارسطو أقرب الى روح التقدم العلمي الطبيعي والفلسفي المادي . ونحن حين نعتبر ارسطو ممثلا للفلسفة المثالية الموضوعية ، فان هذا **لايعني** انه والفلسفة المثالية الموضوعية الافلاطونية **شيء واحد** . فهو في « نظرية المعرفة » ، كما اوردنا ملامحها الأساسية عنده ، وفي مفهومه عن « المادة » و «الحركة » و « اللاوجود » ، يقدم لنا مثالاً حياً على التأرجح **المترع بالوعود والآفاق الخصبة** الفكرية ، التي سوف تتحقق على أيدي مفكرين اكثر حزماً في مواقفهم من التقدم الاجتماعي والعلمي الطبيعي والفلسفي .

٧ – ان ارسطو لم يتغلب على التعارض بين « المادة » من حيث هي مجردة ، وبينها من حيث هي حسية . والمقصود هنا بذلك مفهومه **النظري المعرفي** – اي تعريفه الفلسفي للمادة – وليست آراؤه حول **تركيبها** ودرجات وجودها . فهو يرى المادة تارة حسية ، وتارة مجردة . وهذا ليس قائماً عنده على اساس من الفهم الجدلي الفلسفي، بحيث ان « الحسية » تتضمن « التجريدية » وبالعكس ، وانما على تشويش في الموقف وتأرجح بين الأمور المختلفة(١) . هذا يبرز مجدداً ان حل المشكلة الارسطية هذه ، أي ذلك التأرجح والتشويش في الموقف الواحدوفي المواقف المتعددة ، **لايمكن تجاوزها وحلها من خلال ارسطو نفسه** . لقد كان على تاريخ الفكر الانساني ان يكوّن مفكرين جدداً ، من طراز ابن رشد ، يستطيعون تحقيق تلك المهمة التاريخية الضخمة . والمسألة هذه لاتقوم على اهمية هؤلاء المفكرين الجدد الا بمقدار ما مثلوه من اطر حضارية – اجتماعية واقتصادية وعلمية – جديدة ومتميزة عن تلك التي عاش ضمنها ارسطو . ان ارسطو قد عمل على **طرح** مشكلة الفكر الفلسفي بأبعادها ، التي حاولنا رصدها فيما سبق . ولكنه لم يحلها في كثير من جوانبها . الا ان اهميته تبقى ضخمة وعميقة الجذور حتى عصرنا هذا في كونه قدم فعلاً ذلك الطرح الأولي الخلاق . وسوف نجد

---

(١) ان « عدم الانضباط » هذا في فكر ارسطو قد اشار اليه بدوره Zeller في كتابه « موجز تاريخ الفلسفة اليونانية – نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٣) حيث يرى ان المادة لدى ارسطو « تفهم مرة في معنى مجرد ، ومرة في معنى حسي – عياني » .

في الفصول التالية ان اتمام المهمة الأرسطية في العصر العربي الاسلامي الوسيط كان يقتضي تجاوز ارسطو تجاوزاً جدلياً ضمن مقتضيات ذلك العصر الاجتماعية والاقتصادية والعلمية .

لقد مثل ارسطو **العصر العبودي** القديم بقوة وبفكر حي وثاب . وتجاوزه في كثير من النقاط المثالية الميتافيزيقية قد تحقق فعلاً من قبل مفكرين عظام عاشوا في مجتمع كانت فيه العلاقات **البورجوازية المبكرة** تشرئب بعنقها نحو الاستمرار وتطمح في حيازة الوجود الشامل ، وان لم يتحقق لها ذلك كله . هذا المجتمع هو العربي الاسلامي الوسيط الذي سيكون بمفكريه موضوع بحثنا فيما يلي :

وثمة كلمة أخيرة اساسية في فهم ارسطو وعصره . لقد تكلم ، كما رأينا ، عن عقل أولي خالد يحرك ولا يتحرك ، ومجرد عن المادة ، اي مفارق لها ، وهو بذلك فاعل . وعلى العكس من ذلك العقل المنفعل المتواجد مع التغير . لقد اثارت مسألة « العقل الفعال او الفاعل » هذه مشكلات كبيرة فيما تلى من فترات فكرية . والمهم في ذلك هو ان ارسطو قد اكسب هذا « العقل » طابعاً لا انسانياً ، وبالتالي اقام بينه وبين العقل الانساني البائد هوة سحيقة . والفلاسفة ، اي مفكرو وسادة المجتمع العبودي ، هم المؤهلون للاتصال بذلك العقل على طريق الشوق والطموح . اما العبيد **فبطبيعة الأمور** بعيدون عن كل ذلك .

ان « العقل الفعال » هذا سوف يكتسب لاحقاً ، وبشكل خاص لدى شارح ارسطو الكبير اسكندر الافروديسي ومجدد الفكر الفلسفي العظيم ابن رشد ، تفسيرات مختلفة على نحو عميق . ان ابن رشد سوف يجعل هذا « العقل الفعال » ، بالعلاقة مع مذهبه حول وحدة الوجود المادية ، القاسم المشترك بين **مجموع** الناس ، وذلك بتاكيده على الالتحام الانطولوجي العضوي بين ذلك العقل والعقل « المنفعل » . هاهنا يكمن الجديد في الفكر الديموقراطي . وبالطبع ، نحن سوف نكون عاجزين عن فهم هذا « الجديد » بمعزل عن الارهاصات البورجوازية في العصر العربي الاسلامي الوسيط ، التي طرحت أولياً فكرة الحرية والمساواة .

القسم الثالث

الفكر العربي الإسلامي الوسيط في حلقاته الأساسية

ملاحظات حول مسألة تقويم جديد لتراثنا العربي - الاسلامي - ولما كتب حوله

ليس من شك في ان طرح قضية **المنهجية** في حقل البحث التاريخي امر في غاية الأهمية العلمية . ذلك لأن على أساسها لايجري تقويم التاريخ فحسب ، وانما لكونها ، في تقويمها هذا ، تتجاوز التاريخ لكي تمدّ بينه وبين الحاضر اكثر مايمكن من الجسور والرباطات . ونحن سوف نقع في مخاطر ومتاهات ذاتية ، حيثما نعتقد ان هذه المسألة محلولة سلفاً من قبل اسلافنا . كما اننا ، من طرف آخر ، سوف نقع في مخاطر ومتاهات ذاتية اخرى ، لاتقل في تأثيرها السلبي عن تلك ، حينما نرفض كل ماطرحه أسلافنا في هذا المجال ، هكذا دون ضابط او رادع ، بحجة التجديد الشامل في رؤانا العلمية التاريخية . بيد انه يبقى ، على كل حال ، ايجابياً وضرورياً ان تثار هذه المسألة بكل ابعادها وجوانبها الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والادبية والعلمية الخ .. فأهمية ذلك لاتقوم فقط على منطلقات فكرية نظرية وحسب ، بل أيضاً على متطلبات التقدم الاجتماعي والقومي في الوطن العربي . ان ملامح مرحلة الانتقال من المجتمع الاقطاعي ـ الراسمالي المتخلف والقاصر الى المجتمع الاشتراكي الجديد ، التي يصر قطرنا واقطار عربية أخرى على تعميقها والسير بها بنجاح ، وان ضرورة تجاوز التجزئة القومية في الوطن العربي في الوقت الراهن واللاحق ، ان ذلك كله يضع ، ضمن مايضع ، أمام المفكرين العرب مهمة معقدة وذات ابعاد شاملة ، تقوم على كتابة تاريخنا من جديد ، وعلى ضوء اعمق التطورات في هذا الحقل . هذا يعني أن مجابهة « التخلف » الاجتماعي الشامل و « التجزئة » القومية في وطننا لاتشترط فقط تثوير القطاعات الاجتماعية والاقتصادية والتكنولوجية والسياسية ، وانما تقتضي ايضاً ، وبشكل ضروري ، ثورة ثقافية منظمة ومخططة تتمثل تراثنا الفكري الايجابي والجوانب الايجابية من الواقع الثقافي ـ الحضاري الراهن ضمن وحدة جدلية عميقة ، كماتعمل على تطوير ذلك **بالتآخي العميق** مع مقتضيات تحركنا وتقدمنا الاجتماعي والقومي . ان وضع القضية من هذه الرؤية

يتضمن ويشترط اشكال حلولها **الممكنة** . وهذا يشير بدوره الى حقيقة ان انجاز هذه العملية المعقدة لن يكون سوى نتاج عمل جماعي منسق من قبل مجموع المثقفين العرب ، القادرين فعلاً على المساهمة في ذلك . وبالضبط هذا ما يعطي فصول هذا الكتاب طابع المحاولة الفردية الأولية لتسليط الضوء على المسألة ، وبالتالي لاثارة جوانب اساسية جوهرية منها.

في الحقيقة ، ان فشل الكثيرين من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج وتطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحدة حول العصر العربي ــ الاسلامي الفكري الوسيط لهو ذو دلالة عميقة . فهو يكمن في كونهم لم يدرسوا هذا العصر الفكري **في علائقه** الاجتماعية ــ الاقتصادية والسياسية . لقد انطلقوا ، في آخر تحليل ، من موضوعة استقلالية « الفكر » تلقاء « الواقع الاجتماعي المادي » ، فعجزوا ، على هذه الطريق ، عن فهم **استمرارية** الفكر Discontinue of Thought (١) ، أي خاصية الفكر في كلّ من فترات تطوره التاريخي . ان الفكر يتضمن في ذاته **ليس فقط** استقلالية نسبية تلقاء الواقع الاجتماعي المادي ، **وانما ايضاً** ارتباطا انطولوجيا (وجوديا) بهذا الواقع . وبذلك فهو يحتوي ، في نفس الآن ، استمرارية ولا استمرارية .

فمن اجل بحث العصر الفكري المشار اليه ، تتبين الأهمية القصوى لكشف الأطر التاريخية والاجتماعية ــ الاقتصادية ، التي ترعرع وشب فيها العصر ذاك .

اننا نقول بكون هذه الأطر قد هيأت ، بشكل غير مباشر ومتوسَّط ، **امكانية** نشوء وتطور الفكر العربي ــ الاسلامي الفذ ، ولا نقول **ضرورة** ذلك . اما **تحول** هذه الامكانية الى ضرورة ، فقد كان نتاج المنطق والبنية الداخليين **الخاصين** بالفكر الانساني منذ الحضارات الكلاسيكية قبل العصر العربي ــ الاسلامي حتى هذا العصر الاخير(٢) .

ان محاولة اعادة نظر شاملة في مجموع تراثنا العربي ــ الاسلامي وفيما كتب حوله لاتعدو ان تكون التعبير العميق عن طموحنا المشروع في ايجاد

---

(١) Diskontinuitaet des Denkens

(٢) قارن هذا بـ : العلم والنظرة عن العالم في العصر القديم ، دار النشر الالمانية المؤممة للعلوم ، برلين ١٩٦٦ ، ص ٧٣ .

ركائز متينة لنا في عملية استيعابنا لهذا التراث واحاطتنا به احاطة علمية ، منطلقين في ذلك بالطبع – اذا أردنا ان لانفقد حسّنا كناس من القرن العشرين – من أعمق نتائج ومكتسبات العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وعلوم تاريخ الدين واللغة والفن وغيرها .

ولقد قلنا أن العديدين من المستشرقين والباحثين العرب قد فشلوا ، بحدود متباينة ، في استخراج وتطوير رؤية علمية حول العهد العربي – الاسلامي الوسيط . هذا صحيح ، ويمكن اقامة البرهان عليه بشكل واسع من خلال نماذج وعينات عديدة . انهم لم يحوذوا على رؤية علمية تاريخية دقيقة الى التاريخ . ذلك لأنهم انطلقوا ، في ابحاثهم ، من أطر فلسفية مثالية أو غيبية ساذجة ، وليس من الحركة الحقيقية للفكر العربي – الاسلامي ، الذي هو **وثيقة** عصره النظرية . وهم ، على هذا الطريق ، عملوا على تطويع تاريخنا العملاق تطويعاً تعسفياً .

ان حركة بحث وتقصي تراثنا الفكري قد اكتسبت في وطننا العربي ، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية ومع تحقيق الاستقلال السياسي لبلدان عربية معينة ، ابعاداً جديدة كما وكيفاً . ولقددارتالمسألة في بعض اقطار وطننا بعد الحرب العالمية الأولى حول مايلي : هل نتطلق في تقويمنا لتراثنا الحضاري من المنهجيات التي نجدها لدى نقاد ومؤرخي هذا التراث في القرون العاشر أو الحادي عشر أو الثالث عشر أو الرابع عشر أو الخامس عشر الخ ... ، أم نأخذ بالمنهجيات الحديثة لدى شبنجلر أو توينبي أو ارنست رينان او غوستاف لوبون الخ ... ؟ والحقيقة ، كان ذلك التساؤل الكبير يؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر الى القضية الأخرى ، وهي : هل نتابع مسيرتنا الحضارية ، كما حددت اركانها ومنطلقاتها في تراثنا الحضاري ، أم نحاول طرح قضايانا الراهنة من خلال رؤى ومنهجيات جديدة تتلاءم مع طبيعة هذه القضايا ؟

ان ذلك يبرز بوضوح طبيعة الكفاح ، الذي نشب بين ممثلي **القديم** وممثلي **الجديد** . وفي الحقيقة ، كان تكوّن وتطور « الاتجاه التجديدي » استجابة واعية قليلاً أو كثيراً للمرحلة الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية الجديدة . فلقد اخذت بوادر العلاقات الانتاجية الراسمالية تنشيء قواعد لها في حياة الوطن العربي . بالطبع ، كانت هذه العملية قد بدات قبل الحرب العالمية الأولى ، وبشكل مختلف ومتمايز من قطر عربي الى آخر . بيد أنها (العملية) اكتسبت منذ النصف الثاني من قرننا وتائر سريعة وواسعة

نسبياً . كان هذا يحقق نفسه عبر « نضال » عفوي أعلنته العلاقات الاجتماعية الرأسمالية الجديدة ضد العلاقات الاقطاعية القديمة المتخلفة والمتبلدة . غير ان هذا « النضال » قد تم ضمن **تواطؤ تاريخي** بين البورجوازية المدينية الناشئة واقطاع الريف . ففي الخط العام ، تحولت اعداد كبيرة من اقطاعيي الريف الى بورجوازيين مدينيين . وقد عمل على تعميق هذا التواطؤ الاقطاعي ـ البورجوازي المدّ الاستعماري الاقتصادي والثقافي في معظم بلدان العالم ، والمتخلفة منها على وجه الخصوص . لقد اخذت بواكير التطور الرأسمالي الصناعي تمد جذورها في الوطن العربي **في وقت** وصلت فيه الرأسمالية الاوربية مرحلة الاستعمار ، وبالتالي تقسيم العالم حسب مطامعه . وقد أدى هذا الى أن يكون الاستعمار في الوضع الذي يجعله قادراً على قمع أية حركة صناعية ديموقراطية في العالم المتخلف في المهد ، كما أدى الى ان تمد البواكير تلك يدها بقوة الى الاقطاع . وهكذا فالطبقة الجديدة ، البورجوازية ، لم تطرح نفسها ، من حيث هي « طبقة اجتماعية » ، عبر ثورة صناعية وايديولوجية واخلاقية . لقد ظلت تتحرك ضمن الأطر العامة للوجود الاقطاعي . وبذلك ، فانها لم تكتسب **هوية خاصة** بها . ان هذا جعل منها « هجينة » ، تمد نفسها الى امام مشدودة بالف وثاق ووثاقالىوراء . انها لم ترفضالذهنية (الايديولوجية) الغيبية والفلسفة المثالية ، بل حاولت التوفيق بين هذه الذهنية وبين الفلسفة والعلم ، ولكن لصالح الأولى .

ان التواطؤ التاريخي ، الذي عقد بين الطبقتين ، الاقطاعية المضمحلة والبورجوازية **العاجزة** عمل ، بالعلاقة مع عوامل اخرى ، على ابراز الجانب **الايديولوجي** في علاقة هزيلة مع المعرفة العلمية والفلسفة المادية . فالبورجوازية ، كطبقة جديدة صاعدة ، ظلت تعانق الايديولوجية الاقطاعية المعادية للعلم والفلسفة المادية ، بحيث لم يتح لها أن تعيش تلك الفترة النسبية من النضال من أجل زعزعة العالمالقديمبمبادئهواسسه الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية والاخلاقية . ان مرحلة العداء العاصف للذهنية الغيبية والفلسفة المثالية والاخلاقية الارستوقراطية المتفسخة ، هذه المرحلة التي عاشتها بعمق مثلاً الثورة البورجوازية الفرنسية الكبرى ١٧٨٩ ، لم تعرفها الكيانات البورجوازية القاصرة ، التي نشأت في الوطن العربي . فالانتقائية الفكرية ، والفوضى وعدم الوضوح الايديولوجيان ، والانكفاء في حالات عديدة نحو القديم أو التنازل في قضايا كثيرة تجاه هذا

القديم : ان هذا مايحدد الرؤى الفكرية لممثلي « الجديـد » . ونحن انْ تتبعنا الأمر هذا بدقة تاريخية ، فاننا نجد ان هـذا الوضع قد وجد تعبيره في الحركة الفكرية الثقافية في الاقطار العربية ، وبشكل خاص في تلك التي اعلنت فيها بدايات الكفاح بين « القديم » و « الجديد »،مثل مصر وسوريا .

لقد طرح المفكرون العرب ، الآخذون بالذهنية الاقطاعية ، القضية انطلاقاً من ان « الجديـد » يكتسب وجوده الحقيقي من خلال « القـديم المتكامل » ، وماهو بالتالي الا امتداد ميكانيكي لهذا القديم . ولذلك فتقويم القديم ينطلق **منه ذاته** ، اي من « المنهجية » التي طرحها هذا القديم . وفي الحقيقة ، ان المفكرين هؤلاء لم يخرجوا عن كونهم نصيين سلفيين . فهم يتحدثون عن تصورات ومبادىء « فوق » الزمان والمكـان ، ويرفضون ، بذلك ، اخضاع هذه التصورات والمبادىء لمفهوم التطور وللنقد التاريخي. ولهذا فتقويمهم للتراث العربي ـ الاسلامي لايشكل ، في حقيقة الأمر ، الا اعادة وتكراراً لهذا التراث على عواهنه ، مع بعض الاضافات « الجديدة » غير « الجوهرية » وغير «الأساسية» . وبامكان الباحث في هذا الحقل ذكر مجموعة من أسماء ممثلي الاتجاه السلفي ، منهم البارز ، مثل محمد البهي في كتابه « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » ـ القاهرة ١٩٦٠ ، ومنهم بعض الشباب والكهول المغمورين . لقد كتب احد هؤلاء في مجلة « الطليعة ـ دمشق ، العـدد ٢٠٨ ، ٢٠ حزيران ١٩٧٠ » الفكـرة التالية ذات الدلالة البارزة : « ان تاريخنا العربي الذي بين ايـدينا ليس بحاجة الى تحليل . فما وصلنا منـه محلل مـدروس صحيح غير قابـل للطعن ... » .

امّا على الطرف الآخر، فانا نجد امثال محمد عبده وعلي عبد الرازق وطه حسين واحمد أمين وعباس محمود العقاد يمثلون ، بشكل متفاوت ، الاتجاه « التجديدي » القائم على طرح تراثنا الفكري (والحضاري العام) من خلال رؤية جديدة معاصرة ، رؤية حاول ممثلوها منحها طابع العلمية الـرصينة .

الا ان هؤلاء المجددين ، الذين اقبلوا على دراسـة تراثنا بحماسـة دفاعاً عن العلمية والدقة في البحث ودفاعاً عن التراث نفسه ،لم يستطيعوا بدورهم النفاذ الى جوهر المشكلة . لقد كان مـن وراء ذلـك ، كما نرى ، عامـلان أساسيان : الأول اجتماعـي سياسي موضوعي ، وهو انهـم لم يستطيعوا تجاوز التواطؤ التاريخي ، الذي انعقد بين الذهنية (الايديولوجية)

الاقطاعية والاخرى البورجوازية،تجاوزا فكرياً . فظلوا ، على هذه الطريق، انتقائيين ، معتدلين ، مساومين . والجدير بالذكر ان الفكر الليبرالي البورجوازي في أوربا قد ساهم ، من خلال المفكرين العرب الذين عاشوا أو درسوا هناك ، في تكوين ملامح هذا الاتجاه « التجديدي » . أما العامل الثاني فهو ذاتي معرفي كمن في كون المفكرين اولئك لم يستطيعوا الاقتراب من المنهج المادي التاريخي في بحث المجتمع والتاريخ الانساني ، وذلك نتيجة الضعف والضحالة اللذين لحقا بالذهنية البورجوازية من جراء تواطؤها مع الذهنية الاقطاعية . فتحت ضغط هذا التواطؤ الكبير تأثر اولئك المفكرون المجددون بقوة بالمناهج الدراسية السائدة في المجتمعات الرأسمالية الاوربية في مرحلة تحولها الى مواقع تبريرية رجعية مناهضة للتقدم الاجتماعي والعلمي والفكري . غير ان هذا لم يقف عائقاً دون نشوء وتبلور ميل معين نحو المنهجية التاريخية المادية . بالطبع نحن نتكلم هنا عن «ميل » لا أكثر ، ولدى بعض ممثلي « الجديد » ، وليس لديهم جميعاً .

ان أحمد أمين وطه حسين وعبد الحميد العبادي مثلاً ، الذين عملوا على دراسة الحياة العقلية والادبية والسياسية في الفترة العربية الاسلامية الوسيطة(١) ، يختلفون في وضوح وعمق طرحهم للمسالة . فاحمد امين يصنف التاريخ العقلي الاسلامي تصنيفاً مثالياً ، لا تاريخياً ، يبعده عن تفهم هذا التاريخ بشكل دقيق . انه يتحدث عن « فجر الاسلام »و«ضحى الاسلام » و « ظهر الاسلام » . ولاشك انه متأثر ، مباشرة أو بشكل غير مباشر في تصنيفه هذا للتاريخ بآراء شبنجلر وتوينبي حول السير التاريخي . غير انه ، وهو الذي ينطلق من ذاك التصنيف الذاتي للتاريخ الفكري العربي ــ الاسلامي ، يظهر ، في كثير من خطوات بحثه ، حساً تاريخياً جدلياً في تفهمه لقضايا معينة من ذاك التاريخ .

أما طه حسين فيمكن اعتباره ابرز المجددين في فهم تراثنا الفكري ضمن ممثلي الذهنية (الايديولوجية) البورجوازية ــ الاقطاعية . فهو ، في الحين الذي يكتب فيه بان العلم « لايعرف الكلمة الاخيرة في مسالة من مسائله ، وانما حقائقه كلها إيضافية موقوتة ، لها قيمتها حتى يتكشف البحث عما يزيل هذه القيمة أو يغيرها »(٢) ، اقول ، في ذلك الحين الذي

(١) انظر : احمد امين ، فجر الاسلام ــ الطبعة التاسعة ١٩٦٤ ، المقدمة .

(٢) المصدر السابق ص (ز) .

يؤكد فيه ، ولو بشيء من عدم الدقة ، على الطابع الجدلي للتطور الفكري ، نراه من طرف آخر يحذر من الرأي السطحي القائل ، بأن « عناية الكاتب والباحث ستتناول الاشخاص وتقصر عليهم »(١) . وهو ، في ذلك ، يتخذ موقفاً حازماً : « وهذا النحو من البحث مألوف وشائع ، ولكني مع ذلك سأعدل عنه ، وسأكون شديد الاقتصاد في ذكر الحوادث والاخبار والتواريخ التي تتصل بحياة الاشخاص ... ، لا لأني أهمل هؤلاء الاشخاص اهمالاً ، أو انسى تأثيرهم العظيم في البيئة التي نشئوا فيها ، بل لأن لي رأياً اظن انه هو الرأي المقرر الآن عند الذين يعنون بتاريخ الآداب والآراء ، وهو ان هذه الآداب والآراء على اختلافها وتباين فنونها ومنازعها ، ظواهر اجتماعية أكثر منها ظواهر فردية : أي انها أثر من آثار الجماعة والبيئة اكثر منها أثراً من آثار الفرد الذي رآها وأذاعها »(٢) .

هكذا يتبين لنا ان كلا الفريقين ، ممثلي القديم وممثلي الجديد ، لم يستطيعا طرح قضية التراث العربي ـ الاسلامي طرحاً يحيط بالمشكلة على نحو تاريخي دقيق وحازم . ولقد ابنّا فيما سبق الدور السلبي الكبير ، الذي لعبه في هذا الحقل التواطؤ الاجتماعي التاريخي .

ان « الجديد » يكتسب جدته من « القديم » وينتهي في أطره : هذا كان الكلمة الجوهرية الأخيرة في الذهنية الاقطاعية الغيبية . وفي الحقيقة ، لا يمكننا ان نطلق ضمن هذه الرؤية السلفية التعبير « جديد » الا تجاوزاً ، وذلك لأنه هنا لايتمتع بوجود **متميز نوعياً** عن القديم .

بيد انه يمكن ملاحظة ظاهرة اخرى ضمن الاتجاه التجديدي . فالى جانب المجددين ، الذين تأثروا قليلاً أو كثيراً بالتواطؤ الذي تكلمنا حوله ، كان هنالك تيار فكري تجديدي قد اخذ منحى متميزاً بشكل واضح عن منحى المجددين اولئك . ان هذا التيار ، الذي يعتبر سلامه موسى من أبرز ممثليه ، يقوم في أساسه على محاولة تجاوز **شامل** للتراث العربي ـ الاسلامي . ان تجاوزاً من هذا النوع كان يتضمن رفضاً للتراث هذا ، من حيث هو كذلك ، والبدء من جديد . ونحن نرى ان من نتائج هذا التصدي للتراث كانت محاولة استبدال الحروف الأبجدية العربية بحروف لاتينية ،

---

(١) طه حسين : قادة الفكر ـ دار المعارف بمصر ١٩٥٢ ، ص ٦ .

(٢) المصدر السابق ـ ص ٦ ـ ٧ .

تستطيع استيعاب الثقافة المعاصرة استيعاباً عميقاً ، كما عبر عن ذلك في حينه سلامه موسى(١) .

في الحقيقة ، نحن نستطيع تقصي هذا القصور في فهم قضية تراثنا فهماً علمياً تاريخياً دقيقاً من قِبل سلامه موسى والذين تأثروا به من خلال سببين : الأول هو أن تراثنا الفكري — والحضاري عموماً — قدم الينا بشكل مشوه ممسوخ ، بحيث أبرزت منه الجوانب السلبية الغيبية والمناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي ابرازاً بدائياً مملاً في طريقة تقديمه . اما السبب الثاني فقد كمن في كون اولئك لم يستوعبوا المنهج المادي التاريخي بشكل جدلي حي .

لقد وقعوا في التبسيطية . فهم فهموا الثورة الفكرية الثقافية والاجتماعية على انها نفي كلي للتراث ، بحيث ينبغي تكوين « بداية » جديدة كلياً . ان مفهوم نفي النفي الجدلي فهم من قِبلهم من حيث هو رفض دون تمثل ودون استعادة جدلية لذاك التراث . الا أن دورهم كان ، بالرغم من ذلك ، بارزاً في عملية تكوين وعي علمي جديد في مصر وفي أكثر الاقطار العربيــــة .

ان القيام بمحاولات لدراسة التاريخ الفكري العربي — الاسلامي شهد فترات تاريخية مختلفة إلى حد كبير وعلى أيدي مؤرخين عديدين . والحقيقة ، إن التعرض لتاريخ التاريخ في الحقبة العربية — الاسلامية الوسيطة لهو جانب أساسي في عملية اعادة النظر العلمية الشاملة في تراثنا . اي إن انجاز هذه العملية المعقدة والمتعددة الجوانب تقتضي دراسة ماكتبه المحدثون والقدماء حول تاريخ تلك الحقبة . والمسألة تستبين لنا معقدة إلى حد كبير ، حيثماندركان التاريخ العربي — الاسلامي وحركة تأريخه من قِبل مؤرخيه الأوائل قد امتزجا ، بحيث ينبغي اظهار الواقع التاريخي وتمييزه عن تفسيره المقدم من أولئك المؤرخين اظهاراً دقيقاً .

بيد اننا نريد هنا التأكيد على مسألة جوهرية لها مساس بقضيتنا هذه ، وهي أننا من خلال عملية تأريخ حقبة اجتماعية معينة نستشف تاريخ الحقبة التي كتب فيها المؤرخون هؤلاء . وهذا يبرز لنا في أهميته القصوى من خلال دراسة وتقصي تاريخ الفكر الفلسفي المادي في المرحلة العربية — الاسلامية الوسيطة مثلاً .

---

(١)انظر : سلامه موسى ، البلاغة العصرية واللغة العربية — المطبعة العصرية — مصر .

ان المؤرخ الذي يكتب حول وقائع حدثت قبله ، يقدم لنا هذه الوقائع من خلال عصره هو ، أي المؤرخ . في هذه الحال يتوجب على المؤرخ لظاهرة اجتماعية أو فكرية ما أن يبحث ، في الخط الأول ، عن المصادر الأصلية ، كتابية أو مادية ، التي وُجدت في عصر هذه الظاهرة وسجلتها . إن تاريخنا العربي ــ الاسلامي يطرح أمامنا هذه المسائل المنهجية بشكل ملح وحاد . فهو ، هذا التاريخ الذي قدم إلينا من خلال رؤىً أكثرها غامض وعلى مدى قرون عدة من الزمن ، قد فقد حركته ومضمونه الحقيقي على ايدي أغلبية الذين كتبوا حوله .

إن عدم قدرة معظم المؤرخين العرب ــ الاسلاميين على الإحاطة العميقة بالحركة التاريخية العربية ــ الاسلامية وعلى استيعابها في خطها الجوهري ــ وهذا يعود الى اسباب ذاتية واخرى موضوعية ــ ، ادى بمؤرخيها إلى أن يبحثوا عن ذلك الخط إما في ظواهر جانبية من ذلك التاريخ ، وإما في أوهام مثالية غيبية .

فالبلاذري يرى في التاريخ العربي ــ الاسلامي تاريخ النبلاء واشراف العرب ، الذين اخذوا على عاتقهم نشر الدين الاسلامي في المناطق المختلفة . كذلك نلاحظ المسعودي يصنف التاريخ ذاك على أساسٍ من تسلسل الخلفاء والقواد ؛ بالرغم من أنه ، إلى جانب ذلك ، يتعرض لكثير من المسائل الاجتماعية والفكرية والاقتصادية . أما الطبري فإنه يرى في التاريخ العام تاريخاً للأديان . وابن مسكويه انطلق بدوره ، في فهمه وتحليله للتاريخ ، على اساس اخلاقي . فهو راى التاريخ العام ، والاسلامي ــ العربي من ضمنه ، تجسيداً لقيم اخلاقية (إسلامية) معينة .

أما الخطوة الضخمة والهامة في تاريخ الفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) عامة ، فقد أرسى دعائمها ابن خلدون ، وتابعه على هذا الطريق المؤرخ البارز المقريزي . فهذان ــ الأول في « مقدمته » والثاني في « إغاثة الأمة بكشف الغمة » ــ طرحا قضية التاريخ من خلال رؤية تاريخية جديدة مخالفة للسابقة عليها مخالفةً جوهرية . انهما ينطلقان ، في محاولتهما لفهم التاريخ الانساني ، من تحليل اجتماعي ومعاشي (اقتصادي) له ، أي من **الحركة التحتية** الاساسية ، **وان لم تكن الوحيدة** ، للتاريخ .

والشيء الجدير بالتفكر والملاحظة هو ان مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين ، وبشكل خاص الممثلين منهم للذهنية الاقطاعية الغيبية ، لا يرون الخط الجوهري المشار اليه فوق ، الذي يميز ابن خلدون والمقريزي عمن

سبقهما من المؤرخين . فالجميع ، برأيهم ، قد قدموا « عملاً ضخماً » ، وكلهم يمكن اقحامهم تحت اطار واحد متجانس .

وعلى كل حال ، فنحن سوف نرى في فصول لاحقة من هذا الكتاب ، الى اي حد استطاع هذان المفكران الكبيران طرح قضية التاريخ والتاريخ من وجهة نظر مادية وتاريخية .

ولا شك اننا ، على ضوء ماسبق ، نتبين مخاطر « السلفية » و « التبسيطية » في آن واحد . فالسلفية تبرز من خلال رفض دراسة وتقصي تراثنا على أساس من العلم المعاصر . فممثلوها يحاولون ، على طريقة الحاوي ، اقناع النظارة أن كل شيء يمتد في اصله الى القمقم . فليس من جديد جوهري في العالم العياني وفي مدارك الانسان . وفي الحقيقة ، ان هذه الرؤية السلفية « القبلية » تتيح للانسان امكانية واحدة : التطلع إلى وراء ، والطموح الى وراء ، وتطويع الحاضر من قبل الماضي بشكل تعسفي مهين .

لقد ترك لنا اسلافنا العظام ارثاً حضارياً عملاقا . ولكن بالرغم من هذا فاننا سوف لن نكون علميين وصادقين مع تراثنا اذا اتكفأنا راجعين اليه رجوعاً **ميكانيكياً** . ان الانسانية الحديثة والمعاصرة قد اكتشفت حقائق وابدعت مكتسبات ضخمة أيضاً في مجال العلوم والتقنية والعلاقات الاجتماعية ؛ فهل يحق لنا انكار هذا انطلاقاً من اخذنا بذلك « القمقم الأصل » ؟ ان من يُنكر ذلك ، يستوي مع المتعصبين العرقيين من الاوربيين ، المنكرين لمنجزاتنا في العصر الوسيط . فالحضارة الانسانية تشكل وحدة جدلية عميقة لم يستطع طرحها توينبي أو شبنجلر وغيرهما من المؤرخين المثاليين ــ بالمعنى الفلسفي ــ .

ونحن اذ نصل الى هذه النقطة ، تبرز أمامنا مسالة تقتضي الاجابة الدقيقة ، وهي فيما اذا يحق لمؤرخ الفلسفة او التاريخ العام استخدام مفاهيم حديثة في اقدامه على التراث بغاية تقصيه ودراسته . ان ممثلي الذهنية الاقطاعية الغيبية يُسقطون هذا التساؤل من اي حساب . فهو ، بالنسبة اليهم ، غير مشروع اصلاً . انهم يرفضون ، مثلاً ، استخدام مفهومي « اليمين » و « اليسار » أو « التقدمي » و « الرجعي » ، بحجة أن هذه المفاهيم لم تكن سائدة ضمن الرصيد اللغوي السياسي ــ الاجتماعي للعصر المحاول دراسته . انهم يرفضون استخدام مفاهيم « الطبقة الاجتماعية » او « العلاقات الطبقية » أو « الممارسة » أو « التطور » أو

« الثورة » الخ ... بحجة إن هذه المفاهيم من مكتسبات العلم الاجتماعي الحديث . نحن ملزمون ، طبقاً لذاك الرفض ، ليس فقط بالعودة ... العلاقات الاجتماعية السابقة وضوابطها الفكرية والاخلاقية والجـ... والحقوقية والسياسية ، وانما أيضاً بالتحرك في المفاهيم الفكريةوالتصورات الغيبية والتعبيرات اللغوية التي استخدمها الناس قبل قرون .

الحقيقة ، اننا ، كمؤرخين ، نستطيع استعمال مفهومي « اليمين » و « اليسار » على فترات تاريخية سابقة ، بغاية تحديد « موقف اجتماعي سياسي » أو « موقف فكري فلسفي » لدى أناس أو طبقة اجتماعية من عصرنا ، كما لدي أناس أو طبقة اجتماعية من عصور سابقة . ان « اليسار » هنا يعني **اخذ موقف** واع قليلاً أو كثيراً من مشكلات امة أو طبقة ، مشكلات تقدمهما أو تخلفهما . وكذلك أيضاً مفهوم « اليمين » . والحقيقة ، أن هذين المفهومين يساعداننا على تفهم الموقف **الذاتي** الانساني الذي يعكس ، على نحو معقد ، عملية تطور أو تخلف عيانية مادية لمجتمع ما . والا فهل بقدرتنا ان نرفض القول بوجود « طبقات » اجتماعية في القرن الثامن مثلاً في المجتمع العربي الاسلامي **بالمعنى** الذي حدده التطور العاصف في مجال علم الاجتماع والتاريخ والاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر ومابعده ، لمجرد الادعاء بأن مفكري ذلك القرن الثامن لم يستخدموا هذا المفهوم بمعناه الحديث ؟ اذن ماهي مهمة البحوث الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية والفلسفية التي تطمح في اكتشاف القوانين الأساسية المحركة للمجتمعات البدائية والطبقية ؟

ان جعل الماضي معيار ومحك الواقع الحاضر لا يؤدي فقط الى **الحط** من قيمة هذا الماضي ، وانما ايضاً الى أخطاء ومزالق كبيرة أو صغيرة في مختلف المجالات ، ومن ضمنها الفكرية .

ان البحث الاجتماعي العلمي يتحدد من خلال نقطتين ، أولاهما اكتشاف الواقعة او الوقائع التاريخية ، كما هي ، بصورة موضوعية كاملة ، إن امكن . اما النقطة الأخرى ، التي لا تقل اهمية عن الأولى ، فانها تقوم على « تفهم » تلك الوقائع تاريخياً ، أي النظر اليها ضمن اطار تاريخي محدد . وبدقة اكثر ، هذه الوقائع ينبغي رؤيتها ضمن حركة نمو ذاتية ، لها تاريخ **ضمن تاريخ اعم واشمل** ، ومن ثم تفهمها في **تفاعلها** الحي وعلائقها المتبادلة مع غيرها . ولكن ضمن هذه النقطة الأخيرة تبرز ناحية على غاية من الخطورة والأهمية ، وهي ضرورة تحاشي رؤية الوقائع التاريخية

مجموعة أو خليطاً تتساوى من خلاله اهمية وحسمية .

بدون الوقوع في مزالق « الاقتصادية الميكانيكية » ، التي تمنح العامل الاقتصادي الدور الحاسم والوحيد في عملية النمو الاجتماعي الانساني ؛ نرى انه من اللازب الاشارة الى اهمية هذا العامل في العملية تلك ، بمعنى انه خطأ فاحش أن نبحث عن نمو « الفكر » في الفكر نفسه بمعزل عن الامكانات التي خلقتها له الجوانب الاجتماعية ــ الاقتصادية والسياسية والتكنيكية . ولقد بحثنا هذه المسألة في السابق . انما نودّ هنا ، على ضوء ماسبق ، التأكيد على ان المنهجية هذه هي القادرة فعلاً على طرح قضية « التراث » العربي ــ الاسلامي بشكل يعيد لهذا التراث حقوقه وجوانبه المشرقة الايجابيةالمسلوبةمن قبلممثليالذهنية ــ الاقطاعية الغيبيةفي الحقل التاريخي ، وكذلك من قبل الأطر الضيقة الهجينة لممثلي الجديد ، المنطلقين من الذهنية البورجوازية ــ الاقطاعية المتخلفة والانتقائية . ان ذلك التاكيد يقوم على كون تلك المنهجية التاريخية توحد في اثنائها الايديولوجيا بالعلم ، فتتحول بذلك الى منهجية علمية .

واخيراً ، نود القول بأن ماهدفنا اليه في هذه المقدمة هو التدليل الملح على ضرورة اعادة نظر شاملة في مجموع ماكتب حول التاريخ العربي ــ الاسلامي الوسيط على ضوء أحدث التطورات العلمية في حقل الدراسات الاجتماعية والتاريخية ؛ بالطبع مع الاحتفاظ ، وبالتاليمع التاكيد على المكتسبات العلمية التي حققها مؤرخونا القدماء والمحدثون في انتاجهم ، الذي كرس لدراسة ذلك التاريخ .

الملامح الاجتماعية الأساسية لمجتمع الجزيرة العربية الجاهلي

تمهيـــد :

ان قضية الوضع الاجتماعي لمجتمع الجزيرة العربية الجاهلي (قبل الاسلام) لا تزال تثير مشكلات معقدة ومتشعبة في وجه الباحثين فيها ، عرباً كانوا أو اجانب . وفي الحقيقة ، ان هذه القضية سوف تثير في المستقبل ايضاً مثل هذه المشكلات . وبالطبع ، هذا بحد ذاته ايجابي ، حيث انه خطوة ضرورية على طريق الاسهام في استجلاء الحقيقة التاريخية على اساس علمي وطيد .

وبغض النظر عن المحاولات العديدة لدراسة تلك القضية ، التي قام ويقوم بها باحثون يأخذون بوجهات نظر لا تاريخية غيبية ، فاننا نعلم أنهـا معقدة أيضاً ضمن العلماء الآخذين بالنظرية التاريخية المادية . ولكنها هنا، ضمن هذا الاطار ، تبقى موضوعاً يخضع للدراسة العلمية الموضوعيـة ، ويمكن لها بالتالي ان تجد حلاً صحيحاً . وبالطبع ، هذا الحل يمكن تقصيه بشكل دقيق بتضافر جهود عديدة متشابكة لعلماء من مختلف الحقول . أمّا ما نقوم به نحن هنا ، فانه لا يعدو أن يكون محاولة لتقصي الابعـاد الأساسية الأولية لهذه القضية . اننا نعلم ان هنالك الكثير من الدراسات القائمة على تصنيف التطور التاريخي الاجتماعي بشكل مراحل ، تتتابع الواحدة بعد الأخرى . فيبْدأ ، على أساس ذلك ، بالمشاعية البدائية ليعبر الى الاقطاعية ، بعد المرور بالعبودية ، وهكذا ...

ان هذا التصنيف التاريخي الاجتماعي يستثير نقطتين ، نرى انهمـا جوهريتان ، وينبغي بالتالي اخذهما بعين الاعتبار في حال تعرضنا لمسألة تحديد الاطر الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط عمـــوماً :

النقطة الأولى ـ « قديماً افترض المرء أن الاقطاعية قد تطورت ، فقط في حالات استثنائية ، على أساس العلاقات البطريركية (الأبوية) المتلاشية،

وان الانتقال من العبودية الى الاقطاعية هو الذي كان ، على العكس (من ذلك) ، القاعدة . اما في الواقع ، فان المسألة قد سارت تماماً بعكس ذلك. فمع نشوء الانتاج الفائض جرى تحويل جزء ضئيل فقط من المنتجين المباشرين الى عبيد (وغالباً كان هؤلاء اتباع قبائل غريبة) . أما الجمهور الواسع من السكان فقد احتفظ بالحرية الشخصية واستغل من قبل الدولة . ومع الزمن ، ارتبط هؤلاء السكان الفلاحيون بالأرض ، ودخلوا في ارتباط شخصي بالملاك الكبار ، واتخذ نتاج الفلاحين الفائض شكل ريع عقاري .»(١)

النقطة الثانية — لقد تحقق التطور التاريخي والاجتماعي الواقعي بشكل جدلي . فالتشكيلة الاجتماعية — الاقتصادية الواحدة ، مثلاً الاقطاعية ، تكونت وتطورت واكتسبت أبعادها الشاملة من خلال التشكيلة السابقة ، اي من خلال نفيها — نفياً جدلياً — لهذه السابقة . هذا من طرف . أما من طرف آخر ، فاننا نجد من المهم التأكيد على انه لم يكن نادراً أن تعايشت في تاريخ المجتمعات الانسانية عدة تشكيلات اجتماعية — اقتصادية « غير متطورة » مع بعضها طوال حقبة معينة من الزمن . وعبر تفاعل حضاري شامل وبعد مسيرة من التطور ، تحققت السيطرة لواحدة من تلك التشكيلات على الاخريات ، بحيث اصبحت هذه التشكيلة العنصر الحاسم في بنية وتطور المجتمع ، وبحيث بقيت الاخريات ظواهر مرافقة في المجتمع هذا ، اي ان هذه الاخيرة ظلت تمارس تأثيراً غير حاسم في سير المجتمع .

اننا دون شك ، سوف ندرك اهمية وخطورة هاتين الملاحظتين ، حيثما نأتي على مسألة الأطر الاجتماعية — الاقتصادية العامة والحاسمة للمجتمع العربي في الحجاز قبل تكوّن الاسلام ، وللمجتمع العربي — الاسلامي بعد ذلك . وفي الحقيقة تبقى هذه المسألة بحاجة حقيقية ماسة الى مشاركة فعالة من علماء التاريخ والاقتصاد السياسي والسكان والاجتماع ومؤرخي الدين والفن والفلسفة والعلم .



حينما نصنف مرحلة بحثنا هذا الى « ما قبل الاسلام » و « مابعده »،

---

(١) N. F. Kolsenizki : النموذجي والخاص في المجتمعات الطبقية القديمة . نشر في مجلة : دراسات في علم الاجتماع ، برلين العدد (١) ١٩٦٧ ، ص ٧٣ .

فاننا لا نعني بـ « الاسلام » عقيدة دينية فقط ، بل أيضاً ، وبشكل اساسي، حركة اجتماعية جلبت معها نتائج عميقة .

وسوف لن نستطيع استيعاب المرحلة الثانية اللاحقة بمعزل عن المرحلة الأولى . وهذا يقتضي الاحاطة بالوضع الاجتماعي العربي ـ الجاهلي ـ احاطة سريعة ، ولكن واضحة .

كانت مكة الأرض التي نشأ فيها الاسلام . وقد تطورت قبل هذا الأخير ، بحيث تحولت الى أهم مدينة في الحجاز ، الذي يكوّن مع اليمن الجزء الغربي من الجزيرة العربية . اما اليمن فيقع في الجنوب ، والحجاز في الشمال .

ولقد أقام معظم العرب آنذاك في شبه الجزيرة العربية . ان هذه الجزيرة لها خصائص جغرافية جديرة باهتمام الباحث المتقصي . فهي تتاخم من الشرق الخليج العربي وبحر عمان ، ومن الغرب البحر الاحمر ، ومن الشمال سوريا ، ومن الجنوب المحيط الهندي .

ومن المعروف ان مناطق الجزيرة العربية ، من حيث الناحية المناخية الجغرافية ، مختلفة بشكل واضح . وهي تضم صحراوين رئيسيتين ، الأولى هي النفوذ ، وتقع في الشمال ، والثانية الأحقاف ، وتقع في الجنوب. الأولى تمتد من البحرين حتى الصحراء العراقية ، أما الثانية فتمتد من اليمن حتى الحجاز . والحجاز نفسه غير خصب زراعياً . فبغض النظر عن بعض مناطقه ، نجده متصفاً بتطرف مناخي : فهو بارد جداً في الليل ، وحار جداً في النهار .

اما في حقل النشاط التجاري ، فقد تضمنت الجزيرة العربية طريقين تجاريين رئيسيين هامين ، كلاهما انطلق من حضرموت في الجنوب . الأول امتد حتى سوريا ، مروراً بالخليج العربي ؛ والثاني حتى سوريا ، ولكن مروراً بالبحر الأحمر فمصر .

ان هذا التحديد الطبيعي ـ المناخي والتجاري يلقي ضوءاً على طبيعة العملية الحياتية المعيشية في الجزيرة العربية آنذاك .

أما بالنسبة الى مكة ـ وهذا ما يعنينا هنا بشكل رئيسي ـ ، فقد قامت أهميتها على وضعها الستراتيجي جغرافياً ، وبالتالي تجارياً . فهي ، بوقوعها على الطريق التجاري الغربي الذي وصل اليمن بمصر وسوريا ، اكتسبت أهمية بالغة . وقد ازدادت هذه الأهمية اتساعاً وعمقاً ، على الاخص بعد تحول الوزن التجاري في بدايات القرن السادس الميلادي من

أيدي اليمنيّين الى أيدي الحجازيين . في ذلك العصر عانت اليمن من نزاعات ماحقة نشبت من أجلها بين الفرس والاحباش . وقد تحولت نتيجة تلك النزاعات الدامية الى دويلة فارسية عام ٥٧٦ . الا انها (اليمن) ظلت تُحكم وتدار من قبل السكان العرب الاصليين .

ولقد أثرت النتائج السيئة القاسية للنزاعات تلك بشكل سلبي عميق وملحوظ على الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي لسكان الجزيرة العربية . بيد ان ذلك ـ وهذا ينبغي الانتباه اليه بدقة ـ حمل معه مكاسب جديدة وواسعة للسلطة القبلية في مكة ، كما امتد بتأثيره الايجابي هذا الى بقية سكان مكة أيضاً ، وإنْ كان جزئياً وبسيطاً بالقياس الى مكاسب السلطة تلك . هكذا نجد أن تحويل الحركة التجارية من الطريق الشرقي الى الطريق الغربي كان يعني عملياً توطيد سلطة « الارستوقراطية القبلية » المكيــة .

ضمن هذا الاطار الاجتماعي ـ الاقتصادي (سلطة الارستوقراطية المكية المركزة في الحركة التجارية) برزت مكة في مجموع الحجاز كمركز رئيسي للتجارة الواسعة ، الى جانب كونها مركزاً للعبادة الدينية ، لوجود الكعبة فيها التي حج العرب اليها سنوياً . اما « المدينة » فلم ينلْها نصيب كبير من هذا التطور التجاري الواسع .

اننا حيث نلح على الدور الكبير الذي مارسته التجارة والراسمال التجاري في حياة مكة ، فانما ننطلق من الواقع التالي ، وهو أن مكة الموصوفة من قبل القرآن بانها واد غير ذي زرع(١) ، لم يكن فيها ، كما هو معروف ، سوى بئر ماء واحد ، هو زمزم . وقد اقتضى واستلزم هذا اسلوباً معيناً في تحصيل وكسب الحياة المادية المعاشية للمكيين . ان هذا الوضع الاقتصادي الجغرافي ، الذي تميز **بالكفاف والادقاع** ، حوّل انظار المكيين الى البحث عن مصادر معاشية أخرى تحقق لهم وجودهم الاجتماعي . وفي الحقيقة ، انحصرت تلك المصادر ، بشكل رئيسي ، في **الحركة التجارية**. هذا يعني أن المكيين قد مارسوا التجارة أيضاً قبل تحول الحركة التجارية من الخط الشرقي الى الغربي .

لقد خلق ذلك التحول « الاقتصادي التجاري » في مكة بنية سكانية فيها كثير من الخصائص الاجتماعية المغايرة لسابقتها ،في وقت اخذت تبرز

---

(١) انظر : القرآن ، سورة ابراهيم ، الآية ٣٦ .

فيه مكة كأهم مدينة في الجزيرة العربية . وكذلك الأمر أيضاً بالنسبة الى القبائل البدوية ، التي خضعت لقحل محيطها الطبيعي والاجتماعي والتي ، بسبب ذلك ، كانت تأمل في ايجاد مخرج لها في الترحال والهجرة من منطقة الى أخرى(١) . ان هذه القبائل لقيت في مكة ، المدينة التجارية المتنامية بقوة ، كما في مدن أخرى ، مثل صنعاء في اليمن والطائف في الحجاز ، حياة اقتصادية مستقرة وثابتة نسبياً . فهذا لم يؤد فقط الى تحسين جزئي في حياة البدو المرتبطين بمكة والمدن الأخرى ، وانما أيضاً الى تكوين حضارة مدينية تجارية .

لقد زُج سكان مكة في الحركة التجارية بشكل قوي . فهي شكلت بالنسبة اليهم الشريان الحياتي الرئيسي والأساسي . لقد شاركوا فيها بنشاط وبضرورة اقتصادية ـ اجتماعية ، بحيث تكونت لديهم ، مع الزمن، مصلحة عامة عميقة في انجاح وتطوير هذا الشريان المعاشي . وهذا ماحثهم، كما قلت بضرورة اقتصادية ـ اجتماعية ، على أن يؤمّنوا سيرها دون عوائق وبشكل ثابت مستمر .

ان وضع المسألة ضمن هذا الاطار يدعونا الى بحث الاجراءات ، التي قام بها المكيون من اجل ضمان استمرار الحركة التجارية . فمن أجل حماية القوافل التجارية من الغزوات اللصوصية ، التي كان يقوم بها البدو المنتشرون على أطراف الطرق التجارية وفي هذه الطرق نفسها ، تشكل وتبلور شيئاً فشيئاً « مبدأ » معترف به من قبل الجميع قليلاً أو كثيراً ، توجب على أساسه أن تمارس التجارة ويحج إلى الأماكن الدينية المقدسة خلال أربعة أشهر من كل سنة باطمئنان وبحرية ، وعلى نطاق واسع . أما خلال الأشهر الثمانية الأخرى من السنة ، فقد سمحت فيها الحروب والغزوات (٢) .

وهنا نود الإشارة إلى الواقع التاريخي ، وهو أنه على الرغم من أن ذلك « العرف » المبدئي قد خرق وأسيء إليه في احيان كثيرة ، فإنه ساهم فعلاً في تنظيم الحركة التجارية في مكة ومناطق أخرى ، وفي إعطائها القدرة

---

(١) لقد قام سكان الجزيرة العربية اكثر الاحيان بهجرات الى مناطق مختلفة ، وذلك بدوافع اقتصادية ـ مناخية . وقد تم هذا ضمن الجزيرة ، كما تم أيضا من هذه الى بلدان اخرى ، كالهجرة الاولى الكبيرة نحو مصر وبلاد الرافدين عام ٣٥٠٠ ق.م : (انظر : ر. لانداو ، الاسلام والعرب ـ بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٧ ـ ٣٠) .

(٢) انظر : ي. هل ، الحضارة العربية ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ١٥ .

على النمــاء والتطــور .

لقد تعاطت مكة التجارة مع بيزنطة وبلاد الرافدين والهند وبلدان اخرى ، كما تعاطتها مع مدن الجزيرة العربية .

وفي هذا الإطار من المسألة نرى ضرورة التأكيد على ان تطور التجارة في مجموع الجزيرة العربية ، وعلى الأخص في مكة ، لم يقدْ إلى « توحيد »، وإنما الى « ـسم » اقتصاديّ محدود ضمن سوق كانت في البدء متجانسة بشكل أولي بدائي . أما في السوقين الآخرين من الحجاز ، عكاظ وذي المجاز ، فلم تتمكن التجارة أن تتحول إلى ينبوع رئيسي ثابت للحيــاة الاقتصاديــة .

لم يكن قد نشأ في السوقين عكاظ وذي المجاز حياة اقتصادية ثابتة ومتطورة ، ما عدا ماكان يتم فيهما خلال الموسم السنوي (أربعة أشهر) من تبادل للبضائع والثقافات . كــان « عكاظ » نموذجاً حيــاً للتمازج العقلي والحضاري بين مختلف القبائل العربية ؛ وكذلك أيضاً « ذو المجاز » . إلا أن كليهما كانا «« موسمياً »» ، على العكس من ذلك ، استطاعت الحيــاة الاقتصادية الثابتة والمتطورة أن تضرب جذوراً عميقة في مكة ، ليس فقط موسمياً ، وإنما أيضاً بشكل دوري ، وهذا ما ادى بها الى ان تتحول الى السوق الرئيسي في مجموع الجزيرة العربية(١) .

ولكن بالرغم من هذا ، فإنه لم يوجد في مكة بعد بنية اقتصاديــة ــ اجتماعية موحدة بشكل شامل ، بيدأن هذا كان في عملية صيرورته ونموه .

لقد تمت في مكة ، وخصوصاً في مواسم الحج ، عملية تبادل واسعة النطاق بالبضائع والتجارب والآراء بين فئات عديدة غير متجانسة مــن التجار العرب والسوريين والفرس والاحباش . وفي الحقيقة ، كانت هذه اللقاءات الدورية والأخرى غير الدورية بين فئات اجتماعية متمايزة في ثقافاتها وبناها الاجتماعية ــ الاقتصادية من العوامل الأساسية ، التي اسهمت في خلق بنية اقتصادية ــ اجتماعية موحدة في مكة . ولكن في الحين الذي كانت تتشكل وتنمو فيه هذه البنية وتستكمل خصائصها ، كــانت عملية التمايز الاقتصادي والاجتماعي والثقافي تتسع وتكتسب شيئاً فشيئاً وتائر عالية بين سكان مكة ومدن اخرى ، ومن ثم بين سكان مكة وهــذه المدن من جهة وسكان المناطق الصحراوية القاحلة والمتعددة من جهة اخرى .

(١) قارن نفس المصدر السابق ، ص ١٧ .

ومن الضروري الاشارة الى ان تلك العملية اخذت مجراها بعلاقة وثيقـــة مع تكوّن وتطور مراكز ثقافية واقتصادية مدينية . اما الحركة التجاريـــة برأسمالها التجاري فقد مارست في ذلك دور النابض المحرك . بين تلك المراكز احتلت مكة في القرن السادس وحتى نشوء الاسلام وما بعيده أهم مكان . ولقد راى المؤرخ « اوليري » في كتابه « العرب قبل محمد » انـــه كان يوجد في مكة نفسها بيوت تجارية رومانية استخدمها الرومان للشؤون التجارية وللتجسس على احوال العرب ؛ كما كان فيها احباش ينظرون في مصالح قومهم التجارية(١) .

في الاوقات الاخيرة قبل نشوء الاسلام ، حيث تحولت النزاعات بين بيزنطة وفارس الى ظاهرة مرافقة للحياة في هاتين الدولتين ، بلغ تطور الحركة التجارية في مكة درجات عالية . فقد عرف المكيون جيداً كيف يستغلون تلك النزاعات لصالحهم ، وتكونت لديهم في هذا الحقل تجـارب كثيرة . ونتيجة لذلك ارتفعت اعداد القوافل التجارية بشكل ملحوظ . فحسب معطيات تاريخية يقدمها لنا الطبري ، ضمت احدى هذه القوافل ١٥٠٠ جملاً .

وباعتبار ان « المبدأ » أو « العرف » الذي تواضع عليه العـرب التجار ، والذي يحرّم عليهم السلب والإغارة على القوافل التجارية خلال اربعة أشهر من السنة ، قد خرق دائماً من قبل البدو ، فقد تحول اللخميون في الحيرة إلى حراس ووسطاء مأجورين بين الفرس وعرب الجـزيرة ، والغسانيون في سوريا بين عرب الجزيرة وبيزنطة ؛ إلى جانب ان اللخميين والغسانيين ، كانوا انفسهم تجاراً .

والشيء الذي يستثير نظر الباحث المؤرخ هو أنه قد تشكلت في مكة شيئاً فشيئاً وخـلال العملية التجاريـة الضخمة « العالمية » طبقتـان اجتماعيتان ، لهما مصالح ومطامح إجتماعية وإقتصادية وحقوقية متعارضة. فمن الطرف الأول برز المسيطرون على التجارة والمنظمون لها أكثر الأحيان كمرابين وأصحاب بنوك وكارستوقراطيي الكعبة الدينيين ذوي الامتيازات. وقد كان القرشيون في طليعة هؤلاء ، وبالتالي في طليعة سكان مكة والمـدن العربية الأخرى على العموم . فبأيديهم إستلقت السلطات الاقتصاديـة والاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية . وقد ساعدهم على ذلـك

(١) مأخوذة من : احمد أمين ، فجر الاسلام ــ القاهرة ، الطبعةالتاسعة ١٩٦٤ ، ص١٣.

كونهم القيمين على الكعبة وسدنتها . حول ذلك يخبرنا الزمخشري في « كشافه » انه كان لقريش رحلتان : واحدة في الشتاء إلى اليمن ، والاخرى في الصيف إلى الشام ، فيمتارون ويتجرون . وكانوا في رحلتهم يحققون أهدافهم التجارية باطمئنان وهدوء ، « لأنهم اهل حرم الله وولاة بيته ، فلا يتعرض لهم ، والناس غيرهم يتخطفون ويغار عليهم » .

أما من الطرف الآخر ، فقد وجد العوام الأحرار ونصف الأحرار والأرقاء (العبيد) ، الذين كان وضعهم الاجتماعي ـ الاقتصادي متردياً ويزداد سوءاً . وهؤلاء (أي العوام الأحرار ونصف الأحرار والأرقاء) شكلوا الطبقة الثانية في مكة والمدن الأخرى ووجدوا انفسهم ، من خلال عملية كسب حياتهم ، متعارضين في مصالحهم مع التجار الكبار وأصحاب البنوك والمرابين .

ولقد تطلبت واستتبعت عملية توسيع وتعميق آفاق التجارة تنظيماً أكثر دقة وإحكاماً وتمويلاً وتجهيزاً واسعين ، ومخططين مسبقاً . ولكن هذا كان قد وضع شيئاً فشيئاً أمام القرشيين مهمة دقيقة واساسية ، وهي القيام بايجاد فرق دفاعٍ وحماية ماجورة لمرافقة القوافل التجارية وبتجهيز هذه الفرق بشكلٍ جيد من حيث العتاد والمتطلبات المعاشية والخبرة بأمور الطرق التجارية . وقد تشكلت هذه الفرق ، بالدرجة الأولى ، من عوام وارقاء مكة ومدن أخرى ، وكذلك من بدو مناطق صحراوية عديدة .

ومن يتتبع الأمر بدقة ، يجد ان العوام لم يجدوا في تلك الحال افضل طريقٍ للعيش وتحصيله من أن ينخرطوا في صفوف تلك الفرق الدفاعية . امّا بالنسبة الى الأرقاء ، فقد كان الأمر مختلفاً عن ذلك ؛ لأنهم كانوا مرغمين من قبل سادتهم التجار والمرابين الخ .. على القيام بهذه الخدمة .

من هذا كله يستبين لنا ان مجموع سكان مكة ، النخبة (اي الملأ) والعوام والأرقاء كانوا مرتبطين إقتصادياً بممارسة التجارة وتوسيع آفاقها .

وهنا ينبغي أن يلاحظ بان رقيق مكة كانوا يتكاثرون بشكلٍ موازٍ لعملية توسيع وتعميق الحركة التجارية فيها . وهم أنفسهم كانوا ، إلى جانب الجلود والبخور والتمور والسيوف والسجاجيد ، مادة للتجارة والمقايضة . لقد كانوا يشترون بالدرجة الأولى من افريقيا . غير أن هذا لم يكن المصدر الوحيد للعبودية . فقد كان العرب انفسهم

معرضين أيضاً لأن يتحولوا الى عبيد ، وذلك نتيجة غزوٍ تشنه إحـدى القبائل ضد أخرى . هذان كانا المصدرين الرئيسيين للعبودية في الحقبة الجاهلية قبل الاسلام . إلا انه الى جانب هذين المصدرين الرئيسيين ، كان هنالك طرق اخرى فرعية للاسترقاق ، مثل الخطف والحيلة والدَّين واللعب(١) .

وهنالك واقع هام ينبغي أخذه بعين الاعتبار لدى التعرض للواقع الاجتماعي الطبقي للمجتمع العربي الجاهلي : في حالاتٍ عديدة كان ممكناً ان تُعبر الحدود بين العبد والحر . فلقد كان كل مغلوب في حربٍ أو غزوٍ ما معرضاً لأن يصبح عبداً . أما ضمن القبيلة الواحدة وفي المراحل الأولى البدائية للحركة التجارية التحضيرية ، فقد كان الاسترقاق بشكلٍ عام غير وارد وغير مألوف .

ولكن مع تعميق الحركة تلك وإدخال نتائجها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية العميقة الى الحياة القبلية ، اخذت العصبية القبلية (البطريركية) تضمحل ، بحيث أصبح إسترقاق أعضاء القبيلة الواحدة ممكناً . إن الاهتمام بهذه المسألة وملاحظتها بعمق شيء أساسي من أجل استيعاب عملية التطور والتقدم الاجتماعي في العهد الجاهلي .

ولكنَّ تحرير الرقيق كان ، من ناحية أخرى ، ممكناً ضمن ظروف معينة ، مثل الغزو والكرم أو تملك أولاد الموهوبين من أمهاتٍ أمات (أي رقيقات) . أما العبيد الذين حُرروا من قبل سادتهم ، فقد كوّنوا ماسمي بالموالي . وقد بقي هؤلاء مرتبطين بأسيادهم السابقين إرتباطاً محدداً يجعلهم ، ضمن ظروف حربية أو إجتماعية أو إقتصادية ، ملزمين بتأدية واجباتٍ معينة تلقاء سادتهم أولئك .

وهنالك نقطة اخرى تلقي ضوءاً على وضع « العبودية » ضمن النساء . فالأطفال من أبٍ حُرّ وأمٍ مسترَقة تُنظر إليهم كعبيد ، وعُوملوا كذلك(٢) . وبالرغم من أن المرأة كانت تمارس عملاً ما إلى جانب عملها المنزلي ، فانها بقيت دون الرجل في أمورٍ كانت تعتبر أساسية جداً ، كاقتسام غنائم الحروب مثلاً . وبشكلٍ عام ، كانت العبودية تُعتبر لدى

---

(١) انظر : منير العجلاني ، عبقرية الاسلام في مبادىء الحكم ، دمشق – بدون تاريخ إصدار ، ص ٢٣ – ٢٤ .

(٢) ولنا في شخصية الشاعر العربي عنترة بن شداد ، بالرغم من الغموض التاريخي الذي يحيط بها مثالاً على ذلك .

العرب الجاهليين مرادفاً للعار والخسة ، من أي مصدرٍ أتت . وهي لم تكتسب الطابع التقليدي ، الذي ساد في الدولة الرومانية القديمة مثلاً ، أي أنها لم تشكل في المجتمع العربي الجاهلي **نظاماً موحداً وشاملاً** لمجموع قطاعات الحياة الاجتماعية ، بل ظلت ظاهرةً **مرتبطة** بالعمل التجاري وتغلغله في المجتمع ، أكثر من ارتباطها بالأعمال الزراعية والعمرانية من سدودٍ ومنشآت مختلفة . وهذا ماسنتعرض له فيما بعد .

بيد أنه يبقى ضرورياً أن ننوه بأن تملك العبيد والإتجار بهم بلغ لدى العرب ، قبيل الاسلام ، درجة عالية بشكل ملحوظ . ومثال عبد الله بن جدعان ، الذي إنعقد في بيته « حلف الفضول » ، هذا الحلف الذي شارك فيه بنشاط « محمد » قبل دعاوته الدينية ، إن ذلك المثال لبليغ جداً في هذا الحقل . فلقد كان عبد الله هذا احد كبار النخاسين (أي تجار الرقيق). وهو قد سمي بسبب ثرائه بـ « حاسي الذهب » من قبل معاصريه .

لقد عمل العبيد والعوام ليس فقط كحماة وحراسٍ للقوافل التجارية الخاصة بالأثرياء المتنفذين ، بل إنهم مارسوا ، إلى جانب ذلك ، صنائع وحرفاً يدوية بدائية ، كما عملوا ، بحدودٍ ضيقة ، كمزارعين . وقد انتشر هذا خصوصاً في الفترات التي تميزت بحركةٍ تجارية بائرة قليلاً او كثيراً . ونحن نستطيع أن نجد سبباً آخر لإلتفات العوام والرقيق النسبي الى الصنائع والحرف اليدوية والزراعة البدائية في موقف العرب السادة الأثرياء من العمل اليدوي بشكلٍ عام ، هذا الموقف الذي تميز باحتقار العمل ذاك وبالترفع عنه .

وفي الحقيقة ، هذا الموقف من العمل اليدوي يعبر بعمق عن الوضع الإجتماعي الطبقي للتجار والمرابين السادة الاثرياء وعن رؤاهم الذهنية (الايديولوجية) ، ولو بأسلوبٍ عفوي خاص . هذا الأسلوب الخاص الذي تحدد من خلال شكلين من اشكال النشاط الإنساني : التجارة والغزو. وفي الحقيقة ، إن الشكلين هذين ، اللذين مارسهما الأغنياء والأقوياء - معارضين بذلك النشاط الانساني اليدوي - يمكن فهمهما وتقييمهما تاريخياً واجتماعياً إنطلاقا من الخصائص الاقتصادية الطبيعيةلمنطقةالجزيرة العربية آنذاك . ولقد رأينا ، فيما سبق ، أن هذه الخصائص قامت بشكل عام على الكفاف والقلة والقحل .

في المسالة هذه نقطتان ، ينبغي تفهمهما لدى طرح العلاقة بين العمل اليدوي والعمل التجاري و « الحربي » في موقف السادة العرب الأثرياء :

النقطة الأولى تقوم على معارضة اجتماعية طبقية بين السادة من طرف والعوام والرقيق من طرف آخر ، وبالتالي على معارضة « إيديولوجية » موقفية بين الممارسة اليدوية « العبودية » وبين الممارسة الأخرى التجارية والحربية « الحرة » . أما النقطة الثانية ، فتقوم على أن المعارضة بين الموقفين « اليدوي » و « التجاري الحربي أو الغزوي » من العالم الاجتماعي قد تحددت أطرها وآفاقها من خلال الامكانات الاقتصادية ــ الاجتماعية القائمة .

هذا يعني أننا حين نقارن ذلك بالقضية نفسها لدى السادة والعبيد في الدولة اليونانية والأخرى الرومانية القديمتين ، فاننا سوف نلاحظ أن المشكلة قد اكتسبت في المجتمع في تلك الدولتين شكل تعارضٍ عميق بين الفعالية « الفكرية الفلسفية » والفعالية « اليدوية المباشرة » .

وبالطبع ، هذا الشكل الأخير من التعارض يُعتبر ، تاريخياً ، مرحلة عليا متطورة من مراحل تقسيم العمل الانساني الى يدوي وفكري .

إن ذلك يعني أن معارضة العمل اليدوي المباشر بالعمل التجاري الغزوي في الحقبة العربية الجاهلية الانتقالية يمكن النظر اليها من حيث كونها ادنى تطوراً مما هو الحال في المجتمع اليوناني والروماني القديم . ولكن حتى في الفترات اللاحقة من توطد المجتمع العربي ، حيث بلغ التطور الاجتماعي والاقتصادي والفكري هنا شأواً عالياً ، لم تنشأ تلك الهوة السحيقة بين العمل اليدوي والآخر الفكري . وهذا يتعلق بطبيعة العبودية (الرقيق) التي وجدت آنذاك . وسوف نتعرض لهذه الظاهرة لاحقاً في هذا الكتاب .

إن العرب قبل الاسلام لم يستطيعوا ممارسة الزراعة والصنائع اليدوية إلا ضمن حدودٍ معينة وضيقة . وبالطبع ، كان هذا يعود الى الشروط الجغرافية المناخية القاسية المحيطة بهم . فنحن إنْ أخذنا بعين الاعتبار والتبصر التقاليد الاجتماعية والأخلاقية الخاصة بالفروسية والعنجهية البطريركية المسيطرة آنذاك ، والتي ساهمت في تكوين ذلك الموقف الازدرائي والاحتقاري من الزراعة والصناعة ، فان المحيط الجغرافي المناخي قد مارس بدوره في هذا المضمار دوراً ملحوظاً ، لا يمكن للباحث غض النظر عنه .

هذه الظاهرة كان ابن خلدون قد لاحظها في حينه ، بيد أنه عممها على غير حق . فهو كتب « بأن العرب أكثر بعداً عن الصنائع من جميع الناس .

والسبب هو انهم غارقون في البداوة وبانهم أكثر بعداً عن العمران الحضاري . »(١)

فالعرب الجاهليون الأحرار « إختصوا » إذن بشكل عام بالتجارة والغزو . فعلى طريق التجارة مع دول حضارية سادت آنذاك ، كما على طريق الصنائع اليدوية المتواضعة إستطاعوا سدّ حاجاتهم الحياتية الأولية.

والآن إذا حاولنا تقصي قضيتنا المطروحة بشكل موجز ، هذه القضية القائمة على تحديد الملامح الأساسية للمجتمع العربي الجاهلي المديني في الحجاز ، فانه من الضروري والجوهري إبراز مايلي :

إن المجتمع المديني ذاك تكون خلال عملية تاريخية تتوجت بتبلور طبقتين إجتماعيتين رئيسيتين ، هما طبقة التجار والمرابين في الطرف الأول، وطبقة العبيد والعوام الأحرار ونصف الأحرار في الطرف الآخر . بيد أن علاقات الانتاج البطريركية (الأبوية البدائية) للقبائل المختلفة لا زالت حتى آنذاك موجودة . امّا أنها كانت تجتاز عملية اضمحلال ، فهذا من الضروري التأكيد عليه .

ان التجارة والربا لم يظهرا ويتطورا ك « بديل » لهذه العلاقات الانتاجية البطريركية (التي قامت على الاقتصاد الطبيعي ، أي على تربية المواشي ومنتجاتها الالبانية الأولية ، كما على الغزو) ، وانما الى جانبها . ولقد بلغ الراسمال الربوي ــ التجاري في مكة في مطلع القرن السابع درجات عالية في تطوره . فهنا ، اي في مكة ، كان يطلب المرابون من مدينيهم فائدة بنسبة ٤٠٪ الى ١٠٠٪ كما يخبرنا لامانس(٢) . وبغض النظر عن الجانب اللاانساني في الواقع ذاك ، فانه استطيع ، على اساس الاستغلال الربوي المتزايد هناك ، تكوين وضع اقتصادي معين متماسك وثابت الى حد كبير .

وقد ساهم في هذا السبيل **الاقتصاد النقدي الآخذ بالنمو** . فهذا الاقتصاد جلب معه ، بشكل أولي ، دورة اقتصادية ثابتة . كذلك نلاحظ ان حرفاً مختلفة نشأت واكتسبت ، بالرغم من بدائيتها ، واقعاً اقتصاديا متميزاً في حياة المجتمع الانتقالي العامة . وعبْر تلك التحولات الاقتصادية ــ الاجتماعية ، كانت مكة تبرز اكثر فاكثر كمركز اقتصادي استراتيجي لمنطقة الجزيرة العربية .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ــ القاهرة ، دون تاريخ اصدار ، ص ٤٠٢ .

(٢) النظر في هذا : بندلي جوزي ، من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام .

أما الأرقاء (العبيد) فقد برزوا من حيث هم « ناس » ، وذلك على العكس مما كان سائداً في الدولة الرومانية القديمة . فهنا ، في هذه الدولة، كان ينظر الى العبد من حيث هو « شيء » ، كما يخضع لشتى الاضطهادات من قبل سيده ، ومن ضمن ذلك القتل الجسدي . ان الرقيق المكي ، والجاهلي على العموم ، تمتع فعلاً بحق أساسي ، **هو حق الحياة** . ولاشك انه قد قامت علاقة معينة تحددت على أساسها تبعية الرقيق بسيده . أما طابع هذه التبعية فقد قام على أساس « تملك » السيد لرقيقه . هذا يعني، بقول آخر ، ان حق « تصرف » السيد بالرقيق **لم يتعد** نطاق استخدامه في الشؤون التجارية والحربية والزراعية والمنزلية .

أما فيما يتعلق بظاهرة وأد البنات الوليدات لدى بعض القبائل ، مثل قبيلة تميم ، فان المسألة طرحت نفسها أيضاً على أساس اجتماعي طبقي . ففي الوقت الذي تمت فيه تلك الظاهرة نتيجة عوامل مادية و « أخلاقية » ، فانها أصابت البنات من أبوين حرّين أو عبدين على حد سواء . اما أولاد كلا الفئتين من الآباء فانهم لم يخضعوا لتأثيرات تلك الظاهرة .

في هذه المسألة نجد نوعاً من التساوي بين العبد والسيد . ولا شك أن الباحث في تاريخ الحقبة العربية الجاهلية لا يمكنه إلا أن يأخذ هذا الواقع التاريخي ذا الدلالة العميقة بعين الاعتبار .

ونحن إن وضعنا هذا الواقع أمام أعيننا ، الذي وجد فيه الرقيق خلال أوقات السلم والحرب ، فاننا نستطيع سحب النتيجة الهامة ، وهي أنه قد تكون في المجتمع العربي الجاهلي قبيل نشوء الاسلام وضع **مخلخل** من الناحية الاجتماعية الطبقية ، حمل في اثنائه امكانية التداخل والفرز الطبقي ضمن الرقيق والسادة على حد سواء .

ولقد تكاثر جمهور العوام بشكل موازٍ لعملية التمايز الاجتماعي ـ الاقتصادي ضمن القبيلة الواحدة وعدة قبائل . ان هذه العملية اكتسبت مضامينها من خلال الحركة التجارية الآخذة في العمق والاتساع والشمول مع الشرق والغرب ، ومن خلال تطور وسيطرة الرأسمال الربوي في مجموع الحياة الاقتصادية للمجتمع العربي الجاهلي . هكذا يظهر واضحاً أن الاغتناء الاقتصادي لطبقة التجار المرابين أو المرابين التجار ، والافقار لطبقة الرقيق والعوام الاحرار ونصف الأحرار قد تحققا على هذه الطريق الوطيدة .

التجارة ذات الحجوم المتسعة أكثر فأكثر ، والربا ذو النسب العاليـــة في الفائـــدة .

لقد شكل العوام ، خصوصاً في بدايات القـــرن السابع احـــد المصادر الاساسية للاسترقاق في المدن . وهذا الواقع اكتسب في مكة وتائر عاليـــة في تطوره . فهم ، أي العوام ، كانوا أكثر الأحيان معرضين لأقسى واشرس معاملة من قبل المرابين ، وذلك في حال عدم تمكنهم ارجاع المبالغ المستحقة لأولئك في الوقت المحدد . وقد تحدث القرآن بوضوح حول هذهالمسألة ، مثلاً كما جاء في سورة البقرة ــ الآية ٢٧٤ ، وسورة النور ــ الآية ٣٢ .

ان واحداً من« المخارج »لتلك الجماهير اليائسة المضطهدة منأوضاعها، الآخذ سوؤها في الازدياد والعنف ، كان ــ أي المخرج ــ قد كمن في اذعانهم لأنْ يتحولوا من « أحرار » الى أرقاء تابعين لدائنيهم المرابين . وقد تطورت عبودية « الديْن » هذه في بدايات القرن السابع ، بحيث أنها شكلت ، كما أسلفنا ، مصدراً أساسياً من المصادر الرئيسية للعبودية في الحقبة العربية الجاهلية . ومن سياق المسألة في طرحها هنا ، يستبين ان عبودية «الديْن» تلك ساهمت بشكل عميق وفعال في مد جسور متحركة ومتداخلة بين العوام والعبيد (الرقيق) .

وهنا نجد أنفسنا امام نتيجة هامة حتى الحد الاقصى ، تمسُّ قضية العوامل العميقة الدفينة التي مهـــدت لنشوء الحركة الاسلامية بجانبهـــا الاجتماعي الهام : على أساس تلك **الرابطة الوثيقة والشروط. وجودها بشكل موضوعي بـين العبيد (الرقيق) والعوام الاحرار ونصف الاحرار ، تكونت وتبلورت الدوافع الاجتماعية البعيدة للحركة تلك .**

لقد وُجد ضمن العوام ــ والارقاء أيضاً ــ صناع وعمـــال يدويون . وبالعلاقة مع اتساع وتعميق النشاط التجاري حققت الصناعة اليـــدوية تقدماً معيناً . وكانت الحاجات الحياتية للعرب الجاهليين مشروطة بالوضع المناخي الجغرافي . لقد صنعوا ثيابهم من وبر الجمال والماعز ، وكذلك مـــن جلود حيوانات مختلفة . اما بيوتهم فقد انشأوها من الحجارة والنخيـــل . وكذلك الحال فيما يخص «آلهتهم » ، التي صنعوها اكثر الاحيان من النخيل . وهنالك واقع يستدعي الاهتمام ، وذلك بالعلاقة مـــع مسألة **وحدة الفكر بالواقع** ، وهو ان « طبيب الحيوانات » عندهم قد وحّد في شخصه الحداد والبيطري النظري. ولقد ساهم هذا بشكل ملحوظ في رعاية الحركة التجارية(١).

---

(١) انظر : ي. هل ، الحضارة العربية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧ .

ولكن بشكل عام يمكن القول بأن الاعمال والصناعات اليدوية لم تستطع ان تبلغ في مكة والمدينة درجة عليا وشاملة من التطور . الا انهـا حققت بشكل أولي حاجات ومطالب السكان والتجار ، وخصوصاً في أوقات الاســواق والبازارات التجارية المنتظمة والدورية . ذلك لأن هذا تطلب من السكـان الاصليين الأثرياء تهيئة مسبقة مركزة وكاملة الى حد كبير . هذا يعني ، من طرف آخر ، أن المكتسبات البسيطة ، التي تمت هناك في حقل الصناعـات اليدوية، ارتبطتبشكل وثيق معتطور وتوطد الاقتصاد النقدي ــ التجاري .

وهنا يبرز سؤال جدي يطرح نفسه بالعلاقة مع التحليلات السابقـة ، وهو : هل و جدت في الحجاز الجاهلي مسألة ملحة خاصة بـ « الارض »؟

ان تقصي المسألة بأبعادها الاجتماعية والتاريخية يمنحنا القناعةبالاجابة السلبية على ذلك التساؤل . فالعلاقات الاجتماعية والاقتصاديةوالسياسية هناك وجدت وتطورت، على الأقل حتى نشوء الاسلاموتوطيد مواقع«النبي» في المدينـة ، ضمن قبـائل منفصلة عن بعضهـا بحدود ، ومتصارعة أكثر الأحيـان .

ولقد أدى ادخال التجارة والربا في الحياة الاقتصادية ـ الاجتماعيـة لتلك القبائل الى تكوين حلقات تخلخل ضمن نظامها الاجتماعي البطريركي ، وان لم يستطع ازالته . عدا ذلك ينبغي أخذ الواقع التالي بعـين الاعتبار ، وهو أن تأثر تلك القبائل بالعلاقات الاجتماعية التجارية ــ الربوية الجديدة كان مختلفـاً ومتمايزاً من واحـدة لأخرى . ففي مكة نفسها ، الترسانـة الرئيسية والهامـة للتجـارة والربا في الجزيرة العربية منـذ بدايات القرن السادس ، تمركزت شريانات النشاط التجاري ــ الربوي ذاك في أيدي قبيلة القرشيين .

هـذا يُري أنه مـن الضروري النظـر الى قضية « الأرض » في الحقبـة العربية الجاهلية انطلاقاً من معطيين تاريخيين ، الأول بالنسبة الى القبيلة الواحدة ، والثاني بالنسبة الى عدة قبائل .

فضمن القبيلة الواحدة كانت « الأرض » شكلياً ملكية عامة لمجمـوع اعضاء القبيلة . ولكن في الحقيقة ، كانت هذه الأرض (الحديث يدور هنـا حول الارض المتضمنة بعض المراعي أو بئر ماء ، وبالتالي القابلـةللاخصاب نسبياً) ضمن امتيازات رئيس القبيلة أو الاعضاء الاقوياء فيها ، وان لـم يكن هذا مقرراً بشكل رسمي حقوقي .

وقد برز هذا المعيار نفسه بالنسبة الى الأرض وحيازتها من قبل عـدة قبـائل . إن تجوال ورحيل قبيلة ما إلى مناطق عديدة ، وغزوات القنص من قبل قبيلة ضد أخرى أو ضد عدة قبائل ، كان يتـم ، بالخط الأول ، بدوافع اقتصادية معاشية ، وإن كان هـذا قد تم مرافقاً بعوامل أخرى أو ملبّساً إياها ، مثل الشجاعة والتبجح بالأصول القبلية . هنا يمكننا التذكير بالعداوة ــ التي أخذت أكثر الأحيان شكلاً حربياً ــ بين الأوس والخزرج في المدينة ، أو بين هاتين القبيلتين من طرف والقرشيين في مكة من طرف آخر . بيد أنه لاتنتج عن ذلك النتيجة القائلة بقيام علاقات ملكية زراعية هنالـك بالمعنى الواسع ، وبأن ذلك الإقتتال بين القبائل يعبّر عن وجود مثل تلـك العلاقات . ذلك لأن هذا يقتضي وجود مساحات أرض خصبة وكافيـة وثابتة نسبياً في خصوبتها ، ويقتضي بالتالي وجود إمكانات سقاية ثابتة . أي أن وجود درجة معينة من التطور الزراعي شيء ضروري من أجل نشوء علاقات تملك خاص بالأرض . وهذا الذي عددناه ما كان موجوداً . بذلـك نجد أن ما يميز العلاقات الانتاجية الاجتماعية في الحجاز الجاهلي هو فقدان ملكية الأرض بالمعنى الدقيق المميز .

لقد كتب فريدريك إنجلز عام ١٨٥٣ رسالة الى كارل ماركس جاء فيها: « إن غياب ملكية الأرض هو في الحقيقة مفتاح لمجموع الشرق . وهنا يكمن التاريخ السياسي والديني . ولكنْ من أين أتى كون الشرقيين لم يتوصلوا إلى ملكية الأرض ، أو على الأقل الى الملكية الاقطاعية ؟ إني أعتقد بأن هذا قد وُجد بشكل رئيسي نتيجة المناخ ، مرتبطاً بعلاقات الأرض ، وخصوصاً في المناطق الصحراوية الواسعة التي إمتدت من الصحراء عبر المنطقة العربيـة وفارس والهند والتتر حتى الخليج الآسيوي الكبير . أما السقاية الاصطناعية فقد كانت هنا الشرط الأول للزراعة(١)» .

على هذا يمكننا ان نلاحظ بأن ما أرجعه انجلز الـى المناخ يبدأ بالتوقف مع نشوء وتطور الحركة الاسلامية . فخلال عملية إجتماعيـة واقتصـادية وسياسية وثقافية طويلة ، كانت قمتها الأولى نشوء الحركة تلـك ، تكونت شيئاً فشيئاً بنية متماسكة الى حدود ضرورية من القبائل العربية ، وخصوصاً من تلك القبائل التي كانت أقرب الى الحياة المدينية الحضارية .

اما مع بداية الحروب العربية الاسلامية في الحقبة اللاحقة ، فقد تغيرت صورة المسألة . ذلك لأن ملكيـة الأرض أخذت هناك باحتلال مكان واضـح

---

(١) ماركس ــ إنجلز : حول الدين ، دار نشر ديتس ، برلين ١٩٥٨ ، ص ١٠٠ .

ضمن الحياة الاقتصادية . هذا يظهر إذن بأنه لم تنشأ في الحجاز الجاهلي بعد علاقات إنتاجية قائمة على ملكية الأرض . بل أكثر من ذلك ، لم تتكون هناك نخبة إقطاعية وجمهور فلاحين أقنان .

لقد تكونت وترعرعت الحركة الاسلامية في فترة زمنية بلغ فيها الراسمال التجاري ــ الربوي درجات مرموقة ، وتضاعف فيها بالتالي إستغلال الأرقاء والعوام . وقد أصاب هذا الاستغلال أعضاء القبيلة الواحدة من قبل أغنيائها وأغنياء قبائل اخرى على حد سواء . فالعصر « الذهبي » ، الذي سيطرت فيه قرابة الدم والعصبية والذي كان فيه الواحد من أجل الكل والكل من أجل الواحد ضمن القبيلة الواحدة ، هذا العصر قد تلاشى بدون رجعة .

أما الوضع الجديد الآخذ في التكون والنمو والقائم على إضطهاد واستغلال عنيفين لـ « أخوة » و « الأقرباء » الضعفاء الفقراء ، فإنه لم يتح الفرصة للشاعر كي يتغنى بوحدة وتلاحم قبيلته كلها ، كما كان الأمر سابقاً :

لايسألون أخاهم حين يسألهم   في النائبات على ما قال برهانا

على العكس من ذلك، نجد شعراء هذه الحقبة الجديدة والمتميزة بالاضطهاد والإستغلال (وهم، أي الشعراء، إيديولوجيو قبائلهم) ينظمون حول قضايا جديدة بكثير من التعاسة والشكوى والإحتجاج . فالأعشى ، شاعر تلك الفترة ، يقول مخاطباً ذوي الإمتيازات الاجتماعية والاقتصادية في مكة :

تنامون في الظل ملآى بطونكم   وجاراتكن يبتن غوائيا

من ذلك كله يمكن صياغة النتيجة الأساسية التالية : **كمخرج عفوي وضروري** لجمهور الأرقاء والعوام الحجازي المضطهد والمستثمَر ــ وخصوصاً في مكة والمدينة ــ وكتعبير عن الطموح الإجتماعي المشروع تاريخياً لخلق شعب موحد في الحقول الإجتماعية والاقتصادية والثقافية وبعيد عن الحروب المبيدة بين القبائل العديدة ، نشأت وتكونت الملامح الأولية الأساسية للحركة الإسلامية في القرن السابع .

المسار التاريخي للمجتمع العربي الاسلامي

الاسلام وتحول البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للمجتمع العربي الجديد

حسب روايات اسلامية(١) وغير اسلامية ، كان الوضع في مكة وفي مدن عربية اخرى قبل بدايات الحركة الاسلامية مهيأ لاستقبال « مخلص » جديد للناس من البؤس الاجتماعي والاقتتال القبلي و « الأوهام » الوثنية . فلدى مجموع القبائل العربية ، التي دخلت حياتها المسيحية قليلاً أو كثيراً ، توقع المرء مثل هذا «المرسل». وفي هذا الحقل اضفى المرء على هذا التوقع شفافاً اسطورياً متعدد الالوان والاشكال .

وكذلك من الوجهة التاريخية كان وارداً ان يتكون ويتطور الأمل والطموح في مجيء مثل ذلك المحرر للقبائل المتشتتة المتصارعة . بل اكثر من ذلك ، اذا وجد ذلك التوقع وذلك الطموح فعلاً ، فانهما برهان واضح على توتر الوضع الاجتماعي ـ الاقتصادي والسياسي والفكري في مكة ومدن عربية اخرى في مطلع القرن السابع ، هذا التوتر الذي ادى الى تواجد العوامل الضرورية لنشوء وتبلور الحركة الاسلامية التي لعبت دوراً كبيراً في تغيير وتحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية والقيمية للمجتمع العربي الجاهلي .

لقد تعرف « النبي محمد » (عاش من ٥٧٠ حتى ٦٣٢) على طبقة التجار والمرابين وعلى طبقة الرقيق والعوام الأحرار ونصف الأحرار عن كثب . فقد كان له قبل نشاطيته الاسلامية اربعين سنة من العمر ، قضاها الى حد كبير في قلب الأحداث المكية .

ان النضال الطبقي الاجتماعي بين الأغنياء والمفقرين ضمن القرشيين ، الذين كان « الرسول » منهم ـ هذا النضال الذي تقنع بقناع العنجهية

---

(١) انظر مثلاً : محمد الخضري ، محاضرات حول تاريخ الامم الاسلامية ـ القاهرة ١٩٢٦ ، ص ٨٦ ـ ٨٧ و ٨٩ .

العصبية القبلية وبكثير من العادات والتقاليد البطريركية — والنضال بين مجموع سكان مكة والمدن العربية الأخرى ، وكذلك المسار الحياتي المأساوي « للرسول » نفسه ، ان هذا كله كون العوامل الحاسمة (طبعاً هنالكاسباب أخرى) لنشوء الحركةالاسلامية . لقد كانت هذه الحركةفي نشوئهاوتبلورها تعبيراً عن البؤس الاجتماعي العميق لأكثرية سكان الحجاز — وخصوصاً مكة — ، وفي نفس الوقت احتجاجاً ضد هذا البؤس ، وبالتالي « سلاحاً » لتجاوزه .

ان الحركة الاسلامية قد عبرت في تلك الحقبة من وجودها عن البؤس المكثف لجماهير العوام الأحرار ونصف الأحرار والرقيق المكيين وغير المكيين على طريقتها الخاصة . ان هذه الطريقة الخاصة في التعبير ، التي يحتل فيها الانسلاخ عن العالم المادي (الطبيعي والاجتماعي) مكاناً رئيسياً ، لاتعني أبداً نفي النتائج العملية المباشرة والايجابية التي انعكست في حياة المعدمين ، بل تعني نفي وجود ارتباطمباشر بينها وبين المعطيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كمنت وراء تكونهاوتطورها . فهي — أي تلك الطريقة الخاصةفي تمثل الأمور واستيعابها — ترجعالتحولالكبير الذيحدث في بنى المجتمع العربي الجاهلي الى عوامل خارقة ومفارقة . فاللحظة التاريخية تفقد هنا كيانها من خلال ذلك التصور اللاتاريخي .

وانه من الخطورة الجدية أن لايستطيع الباحث تقصي وكشف تلك اللحظة التاريخية ، حيث يقع في متاهات المثالية الفلسفية الموضوعية أو في متاهات التصورات الغيبية . ولكن في حال انفلات الخط الأساسي للمسار التاريخي الحقيقي من يد الباحث في تاريخ الاديان والحضارات أو تعقد هذا الأمر بالنسبة اليه ، يمكن ضبط هذا الخط ، بشكل مباشر ومتوسّط ، من خلال النتائج **العملية** التي اتكأت عليها تلك الأديان والحضارات .

والحركة الاسلامية ، كأية حركة دينية أخرى ، تضمنت — بالطبعضمن اطر خاصة ونوعية — ذلك التقاطب بين كونها مرتبطة بنتائج عميقة في المجال الاجتماعي العمليوكونها تلحقالمجتمعوالطبيعة والانسان بمحركاوبمحركات مفارقة وخارقة . وهذا التقاطب كان شيئاً طبيعياً ، كما كان في حينه ، ايضاً ، نشوء الفلسفة المثالية الموضوعية (القائلة بوجود وعي أو عقل لا انساني يوجد ويحرك العالم المادي) على يد افلاطون شيئاً طبيعياً ، نتيجةً لتقسيم العمل الانساني الى جانب فكري وآخر يدوي في المجتمع الحضاري — الطبقي . فالانسان في هذا المجتمع يحقق أشياء ومكتسبات

هامة جداً على المستوى الاجتماعي ــ العملي . ولكنه ــ ضمن الأطر النظرية للمثالية الفلسفية الموضوعية وضمن التصـور اللاهوتي الغيبي ــ يجتزىء هذه الاشياء ، التي حققها ، من اطارها الاجتماعي الحي ، ويلحقها بفعل مفارق خارق .

ان روجيه جارودي ، في محاضرة له حول « الاشتراكية والاسـلام » ، لايعطي هذه المسألة حقها من التقصي والاهتمام . فهو ، في الوقت الذي يلح فيه على اهمية دراسة القضايا الدينية من خلال رؤية تاريخية جدلية، نراه عاجزاً عن تمثل تلك اللحظة **اللاتاريخية** في التصور الديني للعالـم الطبيعي والاجتماعي الانساني . لقد كتب في محاضرته تلك : « وحين عالج ماركس وانجلز ــ بعد أن أصبحا على وعي تام بمذهبهما ــ المشكلة الدينية من جديد، فان هذه الجدلية القائمة في نص عام ١٨٤٣ (أي في كتاب « مقدمة لنقـد فلسفة القانون عند هيجل ») اتسعت ولم يعودا يتكلمان عن الدين عامـة على طريقة فيورباخ الانثروبولوجية ، وأوضح تحليلهما التاريخي ان المعتقدات الدينية تعبر على وجه التحديد (كانعكاس وكاحتجاج) عن ظروف تاريخية مختلفة ، يمكن أن تلعب دوراً متبايناً في العصور المتباينة ، وانه ليس مـن العلمية أن نضفي على كل عصور التاريخ نفس المفهوم الميتافيزيقي الـذي أسماه فيورباخ « جوهر الدين »(١) .

لاشك انه من الضروري التمسك بـ « تاريخية » البنى الاجتماعيـة والفكرية والدينية ، اي التأكيد على ان هذه البنى وجدت نتيجة تطـور تاريخي سابق وطويل كثيراً او قليلاً ؛ ولكن من الضروري **ايضاً** الالحاح على ان « التصورات » الدينية تتضمن شرطياً **محاولة الانسلاخ** من التاريخ العياني المشخص ، بحيث تنشأ ، عبر ذلك ، هوة بين ما يعتقد المرء وبين مايفعله . فما يمكن أن يكون ، في هذا الاطار ، ايجابياً ، يكمن ــ بشكل جوهري ــ في الممارسة **العملية** التي يحققها المرء الآخذ بتلك التصورات . اما هذه التصورات نفسها ، فانها طريق معبد لانسلاخ الانسان عن اللحظة التاريخية العيانيـة التي يعيشها .

ان **الانفصام** في شخصية الانسان في المجتمعات الطبقية لايبرز فقط عبر تصوراته الدينية وسلوكه العملي الضروري ، وانمـا أيضـاً في آرائه تلك الفلسفية والجمالية والاخلاقية والاجتماعية الخ... فهو يفكر او يعتقـد

---

(١) روجيه جارودي : الاشتراكية والاسلام ــ محاضرة نشرتها مجلة « الطليعة » المصرية ، يناير ١٩٧٠ ، ص ١٤٦ .

بشيء ما على نحو ، ويمارس وجوده الحقيقي ـ العملي على نحو آخر . بالطبع ، ينبغي أن يتجسد في شخصيته حد" ما من التطابق بين الفكر والعمل. ولكنه خلال عمله (ممارسته) يحقق ، بالرغم من عدم وجود تجانس أو انسجام شامل بين ذينك القطبين ، عملية تغيير وتحويل العالم وانسنته . اما اللحظة الواعية الضرورية والمراققة لهذه العملية ، فانها تتكون بالتعارض مع التصورات الغيبية والمثالية الموضوعية والمثالية الذاتية .

ضمن هذه الاحاطة بالمسألة نجد أن تاريخ المجتمع الانساني الطبقي لايقوم على معطيات التصورات تلك ولايمكن فهمه انطلاقاً منها ، وانما على العلاقات الاجتماعية وانعكاساتها الفكرية الايجابية . ذلك لأن التصورات هذه ، أولاً ، تفهم أصلاً عبر تلك العلاقات وانعكاساتها ، ولانها ، ثانياً ، نشأت ضمن علاقة وثيقة مع عملية تشويه الواقع الحقيقي المادي بالنظراليه كـ « تخرج » وهمي لشيء « غير » وهمي .

ونحن حيث نأخذ بعين الاعتبار واقع عدم وجود حدود لا تعبر بين العوام والرقيق ، هذا الواقع الذي خلق ، كما تبين لنا سابقاً ، رابطة تضامن موضوعية عميقة بين هؤلاء ، وحين نأخذ بالتالي بعين الاعتبار واقع الاحتجاج الواعي قليلاً أو كثيراً من قبل اولئك المضطهَدين (العوام والرقيق) ضد مضطهِديهم ، أي ضد « الذي جمع ماله وعدده ، يحسب أن ماله أخلده »(١)، اقول ، أن" اخذ"نا بعين الاعتبار ذلك كله يؤدي بنا الى التأكيد على ضرورة كشف العلاقة بين ذلك الواقع وبين الحركة الاسلامية التي ابتدأت عام ٦١٠ وبقيت سرية مدى ثلاث سنوات ، تحول بعدها « الرسول » الى داعية علني. وعلى ضوء المعطيات التاريخية والاجتماعية لفترة نشوء وتبلور الحركة الاسلامية نجد العلاقة تلك قائمة على كون الحركة هذه تعبيراً مباشراً عن الواقع المزدوج ذاك ، أي التضامن بين العوام والرقيق من جهة ، واحتجاج هؤلاء ضد واقعهم البائس ومحاولة تجاوزه من جهة اخرى .

ان نزاع «الرسول» مع الملأ المكي حمل ، بشكل متوسّط وغير مباشر، مضموناً سياسياً واجتماعياً ـ اقتصادياً وفكرياً . وقد استطاع (أي الرسول) كسب العبيد والعوام من خلال قدرته على اقناعهم المباشر بضرورة التمرد على « الملأ » المكي «الظالم » ومن خلال فكرة « وحدانية الاله » ، التي تستوجب وجود رعية واحدة، «متساوية» أمام الله . ولقد اتضح ذلك الطابع

---

(١) القرآن ، سورة الهمزة ، آية ٢ و ٣ .

الاجتماعي ـ الاقتصادي والسياسي للنزاع بين العوام والرقيق من طرف والملأ من طرف آخر من خلال ممارسة « الدعوة » المحمدية . كما أن عملية التمايز الاجتماعي بين الطبقات المكية اخذت ، في التطور اللاحق ، تتسع وتكتسب طابعاً مسلحاً انفجارياً .

ان التجار الكبار والمرابين في مكة ـ وقد كان ابو جهل ، عم الرسول ، واحداً منهم ـ أخذوا يحسون بعمق متزايد وبحقد متأجج خطر الرسول واتباعه ضد مصالحهم الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية والحقوقية والدينية . وفي الحقيقة ، ان هذا « الخطر » فهم ويفهم من قبل الباحثين المثاليين الفلسفيين والغيبيين من خلال **المظهر** فقط ، الذي اتخذه آنذاك ، اي من خلال الشكل الديني . وهم يرجعون ذلك الخطر الى نشوء فكرة « الاله الواحد ». ذلك لأن « الرسول » قد طرح على المكيين فكرة « الاله الواحد » بالتعارض مع « تعدد الآلهة » ، الذي ساد آنذاك ؛ بالرغم من أن « الله » كان احد الآلهة ، الذين اخذ المكيون بهم قبل دعوة الرسول[1] .

بيد أننا اذا استنطقنا المسألة علمياً عبر واقعها الاجتماعي والتاريخي العياني ، فاننا سوف نصل الى اليقين بأن الملأ المكي كافح ورفض فكرة « الاله الواحد » ورأى فيها خطراً محدقاً لانه انطلق ، بالدرجة الأولى ، من الدفاع عن مصالحه وامتيازاته الاجتماعية والمالية . فلقد وُجد في مكة فعلاً عدة مئات من الآلهة والاصنام الصغيرة كانت تدر عليهم ، بشكل دوري منتظم ، اموالاً طائلة من قبل العرب الوافدين الى مكة لزيارة هذه الآلهة والاصنام وتقديم الصلوات والهدايا والقرابين لها . ان هذا يكشف بوضوح عن الطابع الاجتماعي الايجابي للحركة الاسلامية ، ويري ، من ثم ، المضمون الحقيقي، ولكن غير المباشر ، للكفاح ضدها ووضع العراقيل الجسيمة على طريقها من قبل سادة الكعبة المتنفذين . ومما له حقا في هذا المجال دلالة واضحة عميقة هو تسمية « الملأ » المكي انصارَ « الرسول » بالأدنين والمحتقرين والاراذل : « فقال الملأ الذين كفروا من قومه مانراك الا بشراً مثلنا ومـا نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا . .[2] » .

ان نشاط « الرسول » الدعائي يمكن النظر اليه من خلال فترتين رئيسيتين ، الأولى تبدأ مع دعوته السرية في عام ٦١٠ في مكة ، وتمتد حتى « صلح الحديبية » عام ٦٢٨ . أما الفترة الثانية فانها تبدأ مع هذا «الصلح»

---

(١) انظر : ر. لانداو ، الاسلام والعرب ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦ .

(٢) القرآن : سورة هود ، آية ٢٧ .

وتنتهي بوفاة « الرسول » عام ٦٣٢ . وبشكل عام يمكن القول بأن الفترة الأولى تتميز وتتحدد بكفاح « الرسول » وانصاره « الأراذل » ضد الملأ المكي بشكل حازم وعنيف . كذلك نجد المسلمين (اي المحمديين) يقودون ـ وبطليعتهم الرسول ـ نزاعات ونضالات سلبية ومسلحة ، في آن واحد ، ضد الملأ المكي .

وفي الحقيقة ، منذ هجرة « الرسول » واصحابه المكيين الى المدينة ـ يثرب ـ عام ٦٢٢ نجد ميزان القوى قد أخذ بالتغير لصالحهم ، وان لم يكن هذا التغير عميقاً بعد . الا انه مع تحقيق انكسار الملأ المكي التجاري ـ الربوي في معركة « بدر » عام ٦٢٤ ، استطاعت الحركة الاسلامية أن تشق طريقاً واسعاً الى قلوب « الفقراء والمساكين ... » . فخلال وبعد هذه المعركة اتسعت مبادرة جماهير الارقاء والعوام الأحرار ونصف الأحرار لسحق الملأ المكي ، الذي أحس بعمق المخاطر الحقيقية « العملية » للحركة الاسلامية .

لقد راى هذا الملأ (التجار والمرابون) في مجيء تلك الجماهير المسحوقة الى السلطة الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية «خرقاً للقوانين الطبيعية» وايذاناً باضمحلال « العالم » (ولكن أي عالم ؟ انه عالمهم هم ، عالم البؤس والاستثمار) . لذلك فانهم وجهوا عملهم بشكل منسق وشامل باتجاه سحق هؤلاء «الدخلاء» على التاريخ . وفي سبيل تحقيق هذا الهدف جهز اولئك « القيّمون على مسيرة التاريخ » حملة جديدة بقيادة ابي سفيان ضد « الخارجين على القانون » ، ضد القائمين على الحركة الاسلامية ، بقيادة « الرسول » .

كانت هذه الحملة في « أحد » عام ٦٢٥ . لقد اظهرت معركة « أحد » أن المستغلين التجار والمرابين كانوا لايزالون يتمتعون بقوى اقتصادية وحربية كبيرة . فقد استطاعوا كسر «المسلمين» ، وبالتالي تقوية مواقعهم السابقة وخلق فوضى واضطراب في صفوف « الثائرين » .

نتيجة للمعارك اللاحقة بين المعسكرين الطبقيين الرئيسيين ، الملأ التجاري ـ الربوي في مكة من طرف والمضطهدين المسلمين الثائرين من طرف آخر ، وعلى الأخص بعد معركة «الخندق» القاسية ، نشأت أوضاع جديدة مناسبة لعقد اتفاق بين الفريقين ، كان ، بشكل عام ، لصالح التجار والمرابين المكيين . وقد وجد هذا صيغته الحقوقية والسياسية باتفاق الحديبية .

ان من شروط هذا الاتفاق ايقاف النشاط الاسلامي الاجتماعي والسياسي والفكري المعادي للملأ المكي . وقد كان هـذا تعبيراً عن تنازل سياسي واقتصادي) وفكري لصالح الملأ ذاك . والذي حدث بعد ذلك هو ان كبار التجار والمرابين دخلوا الاسلام ، وفي مقدمتهم « أبو سفيان » ، ليستطيعوا عن قرب ضمان مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية ، ومنحها القدرة على النماء والتطور — وسوف نرى ذلك فعلاً وبشكل بارز في الفترة التي تسنم فيها الأمويون ، ومعاوية بن ابي سفيان في طليعتهم ، الحكم — .

لقد جاء في كتاب « سيرة الرسول — عن طبقات ابن سعد » حول صلح الحديبية مايلي: « فكتب علي عليه السلام هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو اصطلحا على وضع الحرب عشر سنين يأمن فيها الناس ويكف بعضهم عن بعض على انه من اتى محمداً من قريش بغير اذن وليه رده عليهم ومن اتى قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه وان بيننا عيبة مكفوفة . . وان من أحب ان يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه وان أحب ان يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه . .(١) » . هكذا تستبين لنا تلك الشروط : ١ — وضع الحرب بين المسلمين الثائرين والقرشيين التجار والمرابين عشر سنين ؛ ٢ — من اتى المسلمين من القرشيين الطامحين في الانحياز الى صفوف الثائرين من غير اذن « وليه » ردوه اليهم ، ولكن من أتى قريشاً ممن مع المسلمين لم يردوه اليهم ؛ ٣ — من أحب الدخول في عقد « الرسول » وعهده دخل فيه ، ومن احب الدخول في عقد قريش وعهدهم دخل فيه ؛ ٤ — ان المسلمين يرجعون الى المدينة — وقد كانوا عند الحديبية قرب مكة .

لقد كان ذلك مرحلة جديدة في الحركة الاسلامية الناشئة، انطلقت منها (من المرحلة) أبواب عريضة واسعة أمام تجار ومرابي مكة للدخول منها الى الإسلام محاولين تحويله من حركة للفقراء المعدمين والرقيق الى حركة للأثرياء ولاعداء التقدم الاجتماعي . ان البند الثاني من الصلح يظهر ، الى جانب البند الأول ، هذا الاتجاه الجديد . ولتكوين صورة أكثر وضوحاً عن هذه المسألة نسوق هنا نصاً آخر عن الكتاب السابق : « وبينا هم يكتبون الكتاب (أي كتاب صلح الحديبية) اذ جاء جندل بن سهيل بن عمرو يرسف في الحديد قد انفلت من مكة الى رسول الله (ص) وكان قد أسلم فقيدته قريش وعذبته فلما رآه ابوه سهيل (وهو المكلف من قريش بعقد الصلح مع الرسول) قام اليه فضرب وجهه واخذ بتلابيبه ثم قال يا محمد قد لجت القضية بيني

(١) انظر : ص ١٨٧ من هذا الكتاب ، اصدار دار الفكر للجميع ، الطبعة الثانية ١٩٦٩ .

وبينك قبل أن يأتيك هذا قال صدقت وقال (ص) يا أبا جندل قد تم الصلح بيننا وبين القوم فاصبر حتى يجعل الله لك فرجاً ومخرجا(١) » .

وقد أثار هذا تساؤلات لدى المسلمين ، وفي طليعتهم الخليفة عمر بن الخطاب ، تساؤلات حول وثيقة الصلح : « حتى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال يا رسول الله الست برسول الله ؟ قال بلى ، قال أولسنا بالمسلمين ؟ قال بلى ، قال أوليسوا بالمشركين ؟ قال بلى ، فعلام نعطي الدنية في ديننا ، قال أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعني » .

ان هذا الاتجاه القائم على تفجير الاسلام كحركة اجتماعية كبيرة لصالح « الفقراء والمساكين » أخذ ينمو ويكتسب جذوراً قوية في كفاح الذين « يكنزون الذهب والفضة » من مرابين وتجار ضد الذين لايملكون . وقد كتب أحمد أمين في « فجر الاسلام » : وقد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي بعض الناس يتألف قلوبهم للاسلام ، كما أعطى أبا سفيان والأقرع بن حابس ، وعباس بن مرادس ، وصفوان بن أمية ، ويمينية بن حصن ، كل واحد منهم مائة من الإبل ، حتى قال صفوان : لقد أعطاني وهو ابغض الناس الي ، فما زال يعطيني حتى كان أحب الناس الي ..(٢) » .

وأحمد أمين يعلل ذلك بضرورة « تأليف القلوب » على الاسلام ، قلوب الجميع من فقراء مسحوقين وساحقيهم الأغنياء .

وقد تابع أبو بكر ، الخليفة الأول ، هذا الاتجاه . الا أن عمر بن الخطاب قاوم ذلك بعنف وحزم . وقد برزت أهمية هذه المسألة خصوصاً بعد وخلال الفتوحات الاسلامية ، حيث أصبح في حوزة الدولة العربية ـ الاسلامية ممتلكات جديدة ضخمة ، من أراضي وخزانات سقاية ومصادر تجارية ، ونحو ذلك .

فبالاضافة الى منح العطايا المنقولة لذوي السلطان الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ، أخذت « الأرض » تمارس دوراً في هذا المجال . ففي نص لـ « الزيلعي » ، أورده أحمد أمين في كتابه ذاك ، نجد اشارة الى ذلك الواقع الجديد : « ثم في زمن أبي بكر جاء عيينة والأقرع يطلبان ارضاً ، فكتب لهما بها ، فجاء عمر (بن الخطاب) فمزق الكتاب وقال : ان الله أعز الاسلام

---

(١) نفس المصدر السابق ـ نفس الصفحة .

(٢) احمد امين : فجر الاسلام ـ الطبعة التاسعة ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٣٨ .

واغنى عنكم ، فان ثبتم عليه والا ّ فبيننا وبينكم السيف(١) » .

لقد كان للفتوحات الاسلامية لكثير من البلدان أثر كبير في توطيد ذلك الاتجاه. وبالطبع، فقد مكن له ايضاً اولئك الذين توافدوا على الاسلام ليس انطلاقاً من ارضية اجتماعية كادحة ، وانما ، كما سبق وقلنا ، لتفجير الاسلام الأصلي ، وبالتالي لتسخيره لمصالحهم الاجتماعية ـ الاقتصادية، التي عجزوا عن الاحتفاظ بها وتوطيدها في حال بقائهم خارجه ومقاومتهم له. ولا شك ان عثمان بن عفان كان قد ساهم بقوة في فتح الابواب على مصراعيها أمام « الذي جمع ماله وعدّده » وأمام « الذين يكنزون الذهب والفضة» .

لقد جاء في شرح « ابن أبي الحديد » لنهج البلاغة وعلى لسان المعتزلة ، أن عثمان بن عفان قد « أوطأ بني أمية رقاب الناس وولاهم الولايات واقطعهم القطائع . وفتحت ارمينية في أيامه فأخذ الخمس كله فوهبه لمروان ... وحمى المراعي حول المدينة كلها من مواشي المسلمين كلهم الا عن بني أمية ، واعطى أبا سفيان بن حرب مائتي الف من بيت المال ، في اليوم الذي أمر فيه لمروان بن الحكم بمائة ألف من بيت المال» . كما ان قصة الثائر الزاهد «أبي ذر الغفاري » في كفاحه ضد «الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله » ، وعثمان بن عفان في طليعتهم ، هذه القصة معروفة في العديد من كتب التاريخ .

ان كل هذا يُري طبيعة الحياة الاجتماعية آنذاك ، التي اتسمت بالتناقض بين مصالح الاكثرية الكادحة من سكان الدولة العربية ـ الاسلامية ومصالح الطبقة الجديدة ـ القديمة القائمة على امتصاص واستنزاف الجوانب الكفاحية التحريرية للحركة الاسلامية . لم يكن ذلك التاريخ فريداً في نوعه في التاريخ الاجتماعي ، بل يمكن تقصيه ـ طبعاً ضمن ظروف اجتماعية تاريخية مختلفة ـ في تاريخ الدين المسيحي . فهذا الدين ، بعد ان نشأ كحركة اجتماعية ودينية حاولت ـ على طريقتها الخاصة ـ تحقيق طموح الفقراء والعبيد المسحوقين في الانعتاق من العبودية والبؤس ، وجد نفسه محاطاً بضغوط هائلة ، مصدرها السادة المالكون ، لتحويل طابعه ومجراه ، بحيث يصبح أداة طيعة في أيديهم ، يسحقون من خلالها وباسمها كل من يطمح للانعتاق من سلطتهم الاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية .

ان التطور اللاحق للاسلام في « المدينة » ، والفتوحات العربية ـ

(١) نفس المصدر السابق ـ نفس الصفحة .

الاسلامية لمختلف البلدان ، مثل سورية والعراق عام ٦٣٨ ومصر عام ٦٤١ ، قد عمل على تحويل العلاقات الاجتماعية الطبقية في الجزيرة العربية والبلدان المفتوحة . ففي الجزيرة هذه تلاشت المجموعات القبلية البطريركية (الأبوية) شيئاً فشيئاً من خلال تكون المجتمع العربي ـ الاسلامي الموحد . وقد برز المبدأ النظري ـ الاجتماعي لهذا المجتمع من خلال الحديث : لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى . ان هذا المبدأ ، الذي اكد عليه عمر بن الخطاب بوضوح في جملته الرائعة « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم امهاتهم أحرارا » ، قد كثف الاتجاه الديموقراطي والمساواة (سوف نرى لاحقاً كيف دافع ابن رشد وآخرون عن هذا المبدأ وكيف طوره في أبعاده الفلسفية) .

بيد أن المبدأ هذا لم يأخذ في الواقع مجراه الا في فترات وجيزة من تاريخ الدولة الناشئة، وعلى الاخص في بداياتها، الى جانب كونه لم يتحقق كاملاً في أي من فترات الدولة ، بحيث يخضع له مجموع المواطنين من أي عرق كانوا: فلقد استثني العرب من الاسترقاق . وفي التطور اللاحق للمجتمع الجديد تشكلت وتطورت علاقات جديدة بين الأرقاء والأسياد ، وذلك لصالح هؤلاء الاخيرين بالدرجة الاولى . كما أخذ مستوى العوام الأحرار ونصف الأحرار، وضمنهم الصناع اليدويون ، بالتحسن بعض الشيء ونسبياً نتيجة اتساع الحركة الاقتصادية على نطاق الدولة الجديدة الكبيرة . وفي مجرى هذه العملية اخذت « الأرض » ، كما رأينا ، تدخل نطاق الحياة الاقتصادية المعاشية ؛ فنشأت خلال ذلك علاقات أرض اقطاعية .

★ ★ ★

ان مسألة « **الرق** » و« **تحريره** » شغلت مكاناً خاصاً في الاسلام .

والحقيقة ، ان الاسلام، من حيث هو حركة اجتماعية ، لم يطمح ـ حتى في الفترات الاولى من نشوئه ـ في أن يزيل العبودية جذرياً . لقد تحقق ، ولا شك ، تحرير كبير للعبيد (الارقاء) ، ولكن غير كامل . ان القرآن والحديث لم يحرماه قطعاً . وقد لاحظ هذا الواقع كثيرون من المؤرخين العرب والمستشرقين(١) . لقد بقي الغزو سبيلاً واسعاً للاسترقاق . ففي عهد « الرسول » نفسه بقي هذا جارياً ومأخوذاً به : « واصاب(ص) منهم ـ أي من بني المصطلق ـ سبياً كثيراً قسمه في المسلمين »(٢) .

---

(١) انظر مثلا : محاسن الاسلام ، للكاتبة الايطالية لورافيتشا فاليري : ترجمة طه فوزي ـ يافا ١٩٣٤ ، ص ٥٩ . وكتاب : فجر الاسلام ، لاحمد أمين ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٨ .

(٢) سيرة الرسول ـ المعطيات المذكورة سابقا ، ص ١٦٣ .

ولكن هذا التحرير بقي مع ذلك هاماً ويمثل ، ضمن العلاقات الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية آنذاك ، مكسباً ضخماً للتقدم الانساني ولصالح المضطهدين . لقد طولب بمنع استرقاق المسلمين من اية امة او شعب كانوا ، مما أدى الى فتح باب كبير امام العبيد ليحصلوا عبره على حريتهم وكرامتهم . وهذا ، ولاشك ، من الاسباب العميقة والمباشرة التي كمنت وراء كون الناس (والعبيد على الأخص) اخذوا « يدخلون في دين الله أفواجا » .

بهذا الخصوص يخبرنا علي بن ابي طالب ، كما جاء عند ابي داود والترمذي ، انه قد « خرج عبدان الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية قبل الصلح ، فكتب اليه مواليهم يقولون يا محمد والله ما خرجوا اليك رغبة في دينك ، **وانما هربوا من الرق** (خط التشديد مني : ط.ت) ، فقال ناس ردهم اليهم ، فغضب صلى الله عليه وسلم من ذلك ... وأبى أن يردهم(١) » . لم يكن هنالك تصور للمدى البعيد حول قضية تحرير الرقيق . الا ان طبيعة الأحداث الاجتماعية والسياسية والحربية كانت آنذاك انفجارية ؛ بمعنى ان الاسلام ، كحركة اجتماعية ، اطلق عملية التحرير من عقالها ، وفتح بذلك باباً عملت الاحداث اللاحقة على الا يوصد ابداً ، وعلى ان تتحقق انتصارات رائعة في حياة العرب والانسانية .

لقد كان هنالك سبل عدة للحد من « الاسترقاق » . وإن درست هذه السبل بعمق ، فان الباحث فيها سوف يصل الى نتائج هامة تلقي اضواء على كيفية تغلغل الحركة الاسلامية الاجتماعية ، في فترات عديدة من تطورها ، في الشعوب التي اخضعت للحكم الجديد . من تلك السبل كان مثلاً منع استرقاق المسيحيين واليهود والآخرين المؤمنين باديان قائمة على اله واحد . اما أن هذه الحركة قد فضلت ، عملياً ، العرب على الآخرين غير العرب ، فهذا لا يفقدها طابعها التحرري والثوري في التاريخ العربي . لقد كانت أعمق وأشمل حركة اجتماعية شهدتها الجزيرة العربية حتى القرن السابع وانعكست تاثيراتها في التطور اللاحق على مجمل الدولة الجديدة . انها عملت على ادخال تحويلات هامة اجتماعية واقتصادية وفكرية في المنطقة ، وفتحت آفاقاً واسعة أمام عملية نشوء وتطور منطقة موحدة اجتماعياً واقتصادياً

(١) هذا النص اورده احمد امين في « فجر الاسلام » ـ نفس المعطيات السابقة ، ص٨٨ . كما نجد النص هذا في كتاب « سيرة الرسول » ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٨ ، مع بعض الفروق .

وسياسياً ، أي أمام عملية نشوء وتطور علاقات انتاجية اجتماعيةجديدة .

لقد سارت عملية الحدّ من الاسترقاق ، بعد نشوء الاسلام ، على قدم وساق . فالعرف الاجتماعي ، الذي خضع له الاطفال من اب حـر وام آمة (عبدة) في المجتمع الجاهلي البطريركي ــ القبلي ــ أزيل من قبل الإسلام. لقد كان على الأطفال من ذلك المنشأ الطبقي ان يبقوا ــ حسب ذلك العرف ــ ارقاء . ولقد اضعف هذا « العرف » في الحقيقة الوضع العائلي بشكل واضح الى حد التمزق . ولا شك ان هذا تعبير عن حدة التناقضات الاجتماعية الطبقية في المجتمع الجاهلي القبلي . بيد ان الاسـلام في الوقت الذي ازال فيه ذلك « العرف » ، فانه استبقى امكانية استرقاق الأطفال من آباء أرقاء. الى جانب هذا المصدر للاسترقاق ، بعد نشوء الاسلام ، كان الحصول على رقيق ممكناً مـن أسواق الرقيق (النخاسـة) المنتشرة في الجزيـرة العربية ، كما عن طريق شرائهم من بلدان أخرى .

هنا ينبغي ابراز الواقع التالي ، وهو أن امكانيةالحصول على رقيق عن طريق الأطفال من آباء أرقاء قد ضئلت شيئاً فشيئاً فيالتطوراللاحقللدولة العربية ــ الاسلاميـة ، وبالضبط حين ادخل الأمويون تقليـد « اخصاء » العبيد في الحياة العامة . لقد كان الهدف البعيد من هـذا التقليد تخفيف التكاليف المادية التي ينفقها السيد على عبيده . ولكن ذلك أدى الى الاقلال من أعداد الرقيق في بيوت وأسواق السادة . وهذا ما جعل هؤلاء الأخيرين يبحثون عن عبيد لهم في أسواق البلدان الأجنبية .

في اليونان العبودية كان سائداً أسلوب الافنـاء الجسدي للعبيد بشكل واسع،بحيثساهمهذابقوة فياهتزاز النظام الاجتماعي هناك.امافي الدولة الأموية وما قبل ذلك ، اي في بعض فترات حكم « الخلفاء الراشدين »كعثمان بن عفان ، فقد كان «خصي» الرقيق الشكل الرئيسي الذي حدّ منأعدادهم في الدولة .

ولا شك ان هذا يلقي ضوءاً على أحد خصائص الرقيق في الدولةالعربية ــ الاسلامية الوسيطة : احتفاظهم بحق الحياة . وقد ظل الغزو أو الحـرب الشكل الأساسي للاسترقاق ، أي تحويل « الأحرار » الى « رقيـق » . ولكن حتى أسرى الحرب الأحرار لم يكن دائماً من الضروري أن يسترقوا؛ فقد كان ممكنا أن يشتروا حريتهم بالمال أو بأشياء ثمينة . عدا هذاالسبيل للاستبقاء على الحرية ، كان هنالك « العتق » سبيلاً آخر للتحرير ، اتىبه الاسلام والح عليه .

ففي حالات معينة كان على المسلم أن « يعتق » رقبة ـ عبداً ـ ك«تكفير» عن خطيئة قام بها . لقد جاء ، بخصوص هذا ، في الحديث :. « من أعتق رقبة مؤمنة أعتق الله بكل أرب منه ارباً منه في النار » ؛ كما جاء في القرآن: « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً الا خطأً ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله(١) » . وهنالك خطوة جدية أكد عليها الاسلام في بداياته، وخصوصاً في عهد «الرسول» والخليفة عمر بن الخطاب، وهي **تخصيص** مبلغ من المال من أموال « بيت المال » لتحرير الرقيق . ان هذه الخطوة قد تمت انسجاماً مع الخلفية التاريخية الاجتماعية للاسلام . فهو نشأ ، اجتماعياً ، كتعبير عن طموح الفئات المسحوقة في التحرر تحرراً تتحدد آفاقه وأبعاده ضمن امكانات العصر آنذاك .

وهنالك نقطة مؤشرة ينبغي التعرض لها في اطار هذه المسألة : ان طموح الفئات المسحوقة في التحرر من قيود الاملاق والعبودية كان من مميزات العصر ذاك . الا أن هذا الطموح اصطدم بالأطر التاريخية العيانية ، التي لم تكن تحمل بعد في أحشائها امكانية تحقيق ذلك الطموح . وفي الحقيقة ، نحن نجد أعمق تعبير عن هذا الطموح المشروع والعميق في تلك الحقبة التاريخية في كلمة عمر بن الخطاب المدينة لمالكي الرقيق والمرابين والتجار الأثرياء بشكل فاحش : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » .

ان مبدأ الحرية والمساواة « الطبيعية » بين الناس قد نادى به الاسلام، وخصوصاً حتى العهد الخطابي ، ومن ثم من قبل الفلاسفة الآخذين بالمنحى المادي الانساني ، مثل الفارابي وابن رشد ، كما نادت به لاحقاً الثورة الفرنسية البورجوازية الكبرى ١٧٨٩ . ولكن بينما تم ذلك في الاسلام في وقت كان يتأهب فيه المجتمع العربي ــ الاسلامي لتوطيد العلاقات الاجتماعية الاقطاعية ولغرس البذور التمهيدية الأولى للعلاقات الصناعية البورجوازية ، فانه اكتسب أبعاده في فرنسا في القرن الثامن عشر في وقت كانت فيه العلاقات الاجتماعية الاقطاعية قد استنفدت مجموع امكانيات وجودها التاريخي ، وأصبحت المسألة بالتالي تطرح نفسها بالحاح من خلال ثورة بورجوازية متميزة واضحة . ولذلك فان المبدأ الخطابي في الحرية والمساواة لم يتحقق الا بقدر ما أتاحته امكانيات التطور والتقدم في اطار اقطاعي تجاري متضمن ملامح أو بذوراً أولية مبكرة لمجتمع بورجوازي صناعي . هذا

---

(١) سورة النساء ــ آية ٩٢ .

لايعني أن المبدأ ذاك كان **سابقاً لأوانه** ؛ ذلك لأن المساواة والحرية هما نتاج مجموع حقب التطور البشري . والعبودية ، وان لم تزل من حياة المجتمع العربي ـ الاسلامي إلا بحدود ، فانها كوفحت باشكال مختلفة وبدرجات متمايزة في حدتها . ولا شك ان المبدأ الخطابي ظل ، من حيث هو مطمح وحلم انساني عميق، يمارس تأثيره ويعبىء جماهير المعدمين والعبيد سياسياً واخلاقياً .

أما المبدأ الفرنسي الثلاثي (حرية ، اخوة ، مساواة) فقد اكتسب مضامينه الواقعية الممكنة ضمن الأطر الجديدة التي تحركت فيها الثورة البورجوازية . لاشك ان « عبودية » رأسمالية قد حلت محل عبودية اقطاعية قنيّة ؛ ولكن هذا نفسه يعتبر خطوة الى أمام .

ان الأمر هذا بالغ الدلالة بالنسبة الى التطورات اللاحقة في الدولة العربية ـ الاسلامية . فالحركات والانتفاضات ، التي وقفت وراءها جماهير العبيد والفلاحين المعدمين ـ وخصوصاً تلك التي انضوت تحت اسم القرامطة والزنج ـ كانت تعبيراً **عملياً** عن مبدأ المساواة والحرية الخطابي ذاك . لقد فشلت تلك الانتفاضات والحركات نتيجة فشل التطور البورجوازي الصناعي واستيعابه لمطامحها ونتيجة اصطدامها بالقوة الاقطاعية ، التي رفضت ـ وهي التي رافقها الوجود الرقيقي ـ أن تعترف بحق المساواة حتى شكلياً . ان الامويين قد رفضوا ، مثلاً ، المبدأ المحمدي الثوري الذي نادى بتحرير العبد حال دخوله الاسلام واعفاء المعدمين من الفلاحين من الضرائب المرهقة حال تبنيهم الاسلام ديناً لهم .

ولكن بالرغم من هذا فان العبد في المجتمع العربي ـ الاسلامي اعتبر وعومل بالخط العام كانسان ، وليس كشيء(١) . بل ان هذا الواقع التاريخي للعبد يشكل سمة هامة من سمات ذلك المجتمع ؛ وأخذ هذه السمة بعين الاعتبار ضروري من اجل تفهم المجتمع العربي ـ الاسلامي تفهماً علمياً دقيقاً .

مع موجة الغزوات الاسلامية ـ العربية لبلاد فارس وبيزنطة ومصر بعد موت « الرسول » اتسع الاقتصاد النقدي واكتسب مواقع قوية في الدولة الجديدة الفتية . وعبر ذلك انطلقت حركة عاصفة للتبادل البضائعي . أما

---

(١) في حديث لـ « رسول » : « من ضرب غلاما له حدا لم يأته أو لطمه فان كفارته ان يعتقه » . وفي حديث آخر : « لايقل أحدكم عبدي وأمتي وليقل فتاي وفتاتي وغلامي » .

المكتسبات التكنيكية ـ العلمية والاقتصادية ، التي حققتها شعوب تلك البلدان في تاريخها المديد، فقد تعهدت وطورت بشكل بارز من قبل الفاتحين، وخصوصاً في مجال انظمة السقاية . كما نشأت مدن جديدة ، مثل البصرة والكوفة .

في تيار هذه العملية انطلق اتجاه كبير وعميق للتمازج والتمثل بين العرب وشعوب البلدان المختلفة ، وذلك في جميع المستويات التحتية والفوقية . أما العوامل التي كمنت من وراء ذلك ، فكانت كثيرة . ضمن هذه العوامل التمازج السكاني ، الذي تم ـ طبعاً عن طريق تأثيرات اخرى ـ من خلال اقتناء النساء الاجنبيات العديدات والتزوج بهن من قبل العرب ، بحيث تحولن الى « سراري » لهؤلاء . ولقد لقي التسري تشجيعاً كبيراً في المجتمع الجديد ، المنفتح، حتى ان «الرسول» قال في حديث له : «عليكم بالسراري فانهن مباركات الارحام(١) » . كما قال عمر : « ليس اكيس من أولاد السراري لأنهم يجمعون فصاحة العرب وعزها ، ودهاء العجم(٢) » .

لقد لمس المرء تأثير دور العبيد (الرقيق) في مجموع قطاعات المجتمع الجديد، في جهاز الدولة، في العلم والفن والأدب ، وفي الحياة العائلية ، وبشكل خاص في قطاع الانتاج المادي القاسي ، مثل بناء الخزانات المائية التابعة للدولة .

وعلى العموم يمكن القول بأن العبيد هناك برزوا كعمال ماجورين مياومين . الا انهم لم يعاملوا على التساوي . فقد ظهر نوع من التمييز « العنصري » في هذا المجال . ذلك أن « السود » ضمن العبيد ، الذين جلبوا من أفريقيا، استخدموا بأجور قليلة، عدا أنه لم يطمح فيهم ـ بشكل عام ـ الا من أجل انجاز المهام القاسية التي تتطلب جهداً جسدياً خاصاً . بالعكس من ذلك ، احتل العبيد « البيض » ، وخصوصاً الاناث منهم ، مكاناً جيداً في الحياة العامة ؛ مع أن مبدأ « الخصي » للعبيد قد انتشر بشكل واسع ، وبشكل خاص في الحقبة العباسية . وقد مس هذا المبدأ جميع

---

(١) المنهاج البديع في احاديث الشفيع(ص) ـ تاليف محمد علي الانسي ، بيروت ١٩٥٨ ، ص ١٤١ من الجزء الرابع .

(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ١٢٢ . على نفس هذه الصفحة نجد النص التالي : « وهؤلاء الثلاثة (اي سالم بن عبد الله بن عمر ، وقاسم بن محمد بن ابي بكر ، وعلي زين العابدين بن الحسين بن علي) فاقوا أهل المدينة علما وورعا فكان أهل المدينة قبل ذلك يتأنون عن التسري فلما نشأ هؤلاء الثلاثة منهن رغبوا فيه » .

العبيد الذكور ، من اي عنصر كانوا . وقد اكتسب هذا النمط من العلاقات الرقيقية أبعاده من خلال تطور وتوسع تجارة العبيد في الداخل ومع البلدان الأخرى ، وذلك قبل وبعد موجة الفتوحات الرئيسية ، أي حتى منتصف القرن السابع تقريباً .

والآن ، قد يبدو ، بعدما تقدم من معالجة لدور « الرقيق » في الفترات الأولى من نمو المجتمع العربي – الاسلامي ، أن المجتمع هذا كان – بشكل أساسي – مجتمع عبيد ، أي انه قام – بشكل أساسي – على علاقات اجتماعية تتحدد من خلال وجود العبيد وسادتهم .

اننا في الوقت الذي نؤكد فيه على أن العبيد قد مارسوا في المجتمع ذاك دوراً هاماً ، فان هذا لايتضمن الاستنتاج التالي، وهو أن اولئك (أي العبيد) قد طبعوا المجتمع المعني ، من حيث هو كل ، بطابعهم الخاص . فلا في المجتمع القبلي (الجاهلي) ولا في المجتمع الجديد الكبير بعد الإسلام استطاعت العبودية أن تسم العلاقات الانتاجية الاجتماعية بشكل رئيسي بميسمها .

ففي المجتمع الأول – القبلي الجاهلي – سادت ، بشكل أساسي ، العلاقات البطريركية ، حيث مارس فيها سيد القبيلة أو جدها السلطة على مجموع أفرادها . ضمن هذه العلاقات الاجتماعية لم تلعب الملكية الخاصة للأرض دوراً ملحوظاً . فالارض كلها كانت **من أجل الجميع** . بالطبع ، كان هذا يرجع الى طبيعة الارض المناخية الجيولوجية . ولا شك انه كانت هنالك حالات أخرى مارست فيها ملكية الارض دوراً معيناً في تكوين العلاقات الاجتماعية الانتاجية . وهذا وجد خصوصاً في المناطق القابلة للزراعة والمتضمنة بئر ماء مثلاً .

ان سيد القبيلة – أو جدها – كان يتمتع بامتيازات خاصة ، مثل توزيع الغنائم نتيجة حرب أو غزو ، عبيداً كانوا أو جمالاً أو خرافاً الخ . . . ولكن تملك الأرض لم يأخذ طابعاً فردياً ، وانما جماعياً . ونحن نرى بأنه من المفضل أصلاً الا نتحدث عن وجود تملك للأرض في المجتمع القبلي قبل الاسلام . فالارض نفسها لم تطرح بعد كوسيلة أساسية من وسائل الانتاج .

في ذلك المجتمع ظلت العبودية سائدة ، ولكن ليس كظاهرة «حاسمة » وانما « مرافقة » ؛ وهذا بالرغم من انها قد تطورت آنذاك بحجوم ملحوظة . لقد انحلت العلاقات الاجتماعية البطريركية في المجتمع الجاهلي شيئاً فشيئاً من خلال علاقات جديدة اقطاعية متنامية بشكل متصاعد وبورجوازية

مدينية أولية . وقد اخذت ملامح التحويل الاقطاعي تخط أبعادها حتى منذ المراحل الأولى من نشوء الاسلام . فقد كان أسرى الحرب ، الذين يُهدون في المدينة الى المحاربين المنتصرين ، يشغلون في الزراعة البدائية كعمال مياومين . والأرض ، التي كانوا يعملون عليها ، لم تخصهم بطبيعة الحال ، بل بقيت ملكية خاصة بأسيادهم .

هكذا نجد أن العبيد (الرقيق) قد اكتسبوا في مواقعهم الانتاجية حرية التحرك . فقد شكلوا جزءاً هاماً من الحياة الانتاجية الاجتماعية العامة . لم يكونوا فقط أداة البناء الحضاري ، كما كان الأمر بالنسبة الى عبيداليونان وروما القديمتين ، بل انهم كانوا ايضاً **ذوات** مبدعة محترم حقها في الحياة ومنظور اليها ـ بشكل عام ـ بنوع من الود والانسانية .

ان الكثيرين من باحثي تاريخنا ، عرباً كانوا أو أجانب ، يستبعدون دور العبيد في عملية بناء المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط . وهم أن تحدثوا عن ذلك ، فانهم يقصرونه على كونهم (أي العبيد) لم يمثلوا أكثر من «خدم» منزليين أو ندماء لسادتهم . ان البحث فيهم ، من حيثهمظاهرة اجتماعية انتاجية ، لايتصدون له ، معتبرينه مغالاة في تحديد المشكلة أو انزلاقاً « ميكانيكياً » في البحث الاجتماعي .



والآن نحاول بحث وتقصي الملامح الأساسية العامة لمسألة **الارض وملكيتها** في المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط ، ذلك لان هذا يساهم في القاء أضواء ساطعة على الاطار الاجتماعي الانتاجي الرئيسي لذلك المجتمع ، **ويساعد** ـ ولو بشكل غير مباشر ـ على رؤية الابعاد الاجتماعية الحضارية التي تبلور في رحمها الفكر العربي ـ الاسلامي آنذاك .

لقد المحنا سابقاً أن مسألة الارض وملكيتها اخذت ، مع نشوء الاسلام والقيام بالفتوحات لبلدان أجنبية ، تبرز وتحتل مكاناً هاماً في الحياة الاجتماعية والاقتصادية العامة للمجتمع الجديد . ولقد ناوأ الخليفة الكبير عمر بن الخطاب عملية اقطاع الاراضي للمحاربين والقواد العسكريين(١). ولكن في الفترات اللاحقة للمجتمع ذاك ، وبالعلاقة مع التأثيرات المتنامية لحركة الفتوحات ، تكوّن وتطور نظام جديد للاراضي في المناطق المختلفة

---

(١) انظر حول هذا مثلا : أبو الاعلى المودودي ، مسألة ملكية الارض في الاسلام ، دمشق ١٩٥٧ ، ص ٢٩ .

للامبراطورية الجديدة. لقد تضمن هذا « النظام »الاشكال الرئيسيةالتالية:

أولا — أرض الجزيرة العربية .

ثانياً — الأرض التي دخل أصحابها الاسلام ودفعوا ، انطلاقاً من ذلك ، ضريبة الزكاة فقط .

ثالثاً — الارض التي احتفظ مالكوها بدينهم القديم وخضعوا للسلطة المركزية الجديدة ، ولكن دفعوا لها ضريبة الجزية والخراج .

رابعاً — الأرض التي فتحت وأُخضع أصحابها بالقوة ، ودفعوا ضريبة الجزية والخراج — وقد كان وارداً أن يُسترق هؤلاء بعد اخضاعهم .

خامساً — الأرض الموات أو التي ليس لها أصحاب .

ان الشكل الأول من الأراضي لم يكن ، بشكل عام ، ملكية خاصة . فلقد ملك الأرض هنا ، بشكل غير مباشر ، الخليفة ، الذي برز على أنه الممثل الروحي والدنيوي لمجموع السكان . ان هذه الارض (أرض الجزيرة العربية) وُضعت تحت مراقبة مباشرة منالدولةوتعهدت من قبلها منحيث السقاية والزراعة . وفي سبيل ذلك استخدمت الدولة القوى العاملة الضرورية ، من عبيد وفلاحين ومهندسين . ولقد عومل الفلاحون والعبيد هنا كعمال مأجورين . أما محاصيل الارض فكانت تلحق ببيت المال . ومن هنا تنفق على المشاريع العديدة التي تقوم بها الدولة .

بيد انه مع تسنم الأمويين السلطة عام ٦٦١ والعباسيين عام ٧٥٠ ، اخذ اتجاه جديد فيهذا المجاليفرضنفسه،اتجاهقامعلىتوزيع أراضي الجزيرة العربية نفسها ، بحيث لم تعد تُعتبر هذه الأراضي ملكية تابعة للدولةفقط. وقد اخذ هذا الاتجاه يقوىويتحقق وتائرعالية في تطوره بشكل مواز لعملية اضعاف السلطة المركزية ، وخصوصاً في الدولة العباسية . اما توزيع الاراضي تلك فلم يتم لصالح الفلاحين المعدمين ، وانما لصالح كبار موظفي الدولة وقوادها العسكريين ... ، وذلك حسب مبدأ « الاقطاع » .

والأمر يختلف بالنسبة الى الشكل الثاني من « الارض » . فأصحاب الارض هنا تحولوا الى مسلمين ، ومقابل هذا احتفظوا بها . وبطبيعة الحال، فقد كان عليهم ، كما هو الأمر بالنسبة الى العرب المسلمين ، أن يدفعوا « الزكاة » ، التي هي واحد من المبادىء الأساسية للأخذ بالاسلام . وقد جُبيتمن قبل موظفينرسميين ؛ الا أنها لم تكتسبطابعاً قسرياً . أما كميتها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فكانت في الاحوال العامة، حسب « لانداو » في كتابه حول الاسلام والعرب(١) ٢ ١/٢ ٪ من دخل المسلم ، الذي (أي الدخل) يتجاوز حداً معيناً .

هنا نجد أنه من الضروري الاشارة الى أن مجموعات كبيرة من الفلاحين المسلمين قد دخلوا الاسلام بسبب أنهم ، طبقاً للشكل الثاني من تملك الارض، تحرروا من دفع الضرائب على دخولهم اليسيرة . لقد وجدوا في الحركة الاسلامية تحررهم الاقتصادي والاجتماعي . فالى جانب اعفائهم من الضرائب، تنظر اليهم كمسلمين متساوين مع غيرهم « كأسنان المشط » . لقد كان عمر بن الخطاب هو الذي أدخل مبدأ التحرير هذا كركيزة اساسية للسياسة العربية — الاسلامية العملية تجاه المضطهدين الفلاحين . ونحن نشهد في التطور اللاحق خرقاً كبيراً لهذا المبدأ من قبل اكثرية الحكومات التالية .

ان ذلك المبدأ الخطابي ، الذي ساهم بشكل بارز في نشر مبادىء الحركة الاسلامية في أوساط واسعة من سكان البلدان المفتوحة ، وبالتالي في توسيع قاعدة التحرر الانساني ، اثر « سلبياً » على موارد « بيت المال » ، الذي تحول الى الخزانة الخاصة بالحكام وبطبقتهم الاجتماعية . وهذا ما دعى الأمويين — باستثناء الخليفة عمر بن عبد العزيز — الى الغاء المبدأ ذاك، بحيث توجب حتى على الذين يدخلون الاسلام دفع ضريبتي الخراج والجزية . الا انهم احتفظوا بحق تملكهم للاراضي الخاصة بهم .

وكنتيجة لذلك لم يعد من فرق بين الذين دخلوا الاسلام مجددا والذين احتفظوا بدينهم الأصلي ، وذلك من حيث موقف الطبقة الاجتماعية السائدة من هؤلاء ومن اولئك . من هذا نخلص الى نقطتين هامتين جدا :

الأولى هي انه قد نصبت جسور عريضة ومتينة بين الناس الذين لايشاركون في السلطة الاقتصادية والسياسية ، ادت في المستقبل الى تكوين جبهة ، أكثر الأحيان ، قوية مضادة للطبقة الحاكمة .

أما النقطة الثانية — وهي مكملة للأولى — فقد تركزت في انخفاض اعداد الطامحين من البؤساء والمضطهدين في الدخول في الاسلام . وبالنتيجة تكوّن شيئاً فشيئاً عداء ضد السلطة المركزية السائرة في طريق تعميق آفاق التطور الاقطاعي على مستوى الدولة .

هكذا اخذ الشكل الثالث من ملكية الارض يحتل اكثر فاكثر مكاناً هاماً .

---

(١) انظر : لانداو ، الاسلام والعرب — نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٩ .

لقد ظل السكان الاصليون ، مالكو الارض محتفظين ، تبعاً لذلك ، بدينهم وعقدوا معاهدات صلح مع الفاتحين ، في حين ظلت ملكية أراضيهم في حوذتهم . الا انه توجب عليهم دفع ضريبتي الخراج والجزية، كما فعل مثلاً أهل نجران المسيحيون في الجزيرة العربية نفسها .

أما ما يخص الشكل الرابع من ملكية الارض ، اي التي تبعت سكان بلد غير مسلم أخضع من قبل الفاتحين بالقوة ، فقد برزت حالتان رئيسيتان .

في الحالة الأولى تنظر الى الارض من ذلك النوع على أنها غنيمة حرب ، بحيث وزع أربعة أخماس منها على الفاتحين وأدخل الخمس الأخير ضمن عائدات بيت المال . لقد أعطى « الرسول » مثالاً عملياً على هذه الحالة حين أخضعت المنطقة اليهودية « خيبر » لسلطة العرب ـ المسلمين .

أما في الحالة الثانية فقد حولت الارض المفتوحة الى ملكية عامة للدولة والمجتمع ، وذلك تحت مراقبة الحكومة المركزية . وقد ظل الملاك السابقون لهذه الارض عليها ، ولكن بصفة عمال مستأجرين ، أو انهم عقدوا اتفاقية مع ممثلي الحكومة المركزية يمكنهم حسبها البقاء على الارض لقاء واجبات معينة يقدمونها للدولة . ونحن نستطيع أن نرى في الاجراءات التي قام بها الخليفة عمر بن الخطاب في سوريا مثلاً مثالاً نموذجياً على ما أوردناه .

أما بالنسبة الى سماح السلطة المركزية بتملك بعض المناطق المفتوحة من قبل سكانها الأصليين ، فان هذا يختلف من منطقة الى أخرى ، وذلك حسب الواجبات التي ينجزها سكان هذه المناطق للسلطة المركزية .

وحسب المعطيات التاريخية العملية ، يمكن القول بأنه في الاشكال الثلاثة الاخيرة من تملك الارض كان سكان المناطق المفتوحة معرضين لامكانية تحويلهم الى رقيق .

وأخيراً نخلص الى الشكل الأخير من تملك الارض ، الذي ساد في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، وهو الارض الموات أو التي لا ملاك لها . ان الارض من هذا النوع كانت إما صعبة الزراعة ، أو أن أصحابها ميتون . فبالنسبة الى الارض الموات ، أي الصعبة الزراعة ، فقد وضع المبدأ المحمدي: « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » . أما حين لم يكن مالك للارض ، أو أن هذا قد قتل في حرب ما ، فقد أعطيت للمسلمين مع التقيد بالمبدأ التالي الذي روعي قليلا أو كثيراً ، وهو ان المالك الجديد للارض اذا لم يزرعها ويحييها ، بشكل

عام ، خلال ثلاث سنوات ، فانها تنتزع منه وتعطى لآخر(١) .

لقد أثارت قضية « الأرض » في الحركة الاسلامية كثيراً من المناقشات والدراسات . وقد تصدى لها فريقان رئيسيان : الأول يحاول انتزاع اليقين من بعض الآيات القرآنية بأن الأرض ، حسب تلك الحركة ، لا تشكل ملكية خاصة ، بل عامة . أما الفريق الثاني فيحاول العكس ، أي اثبات ان الاسلام ، في مبادئه الاجتماعية ــ الاقتصادية ، قال بالملكية الخاصة للأرض .

ونحن نرى هنا ، على ضوء التفصيلات التي اتينا عليها فوق ، أن الحركة الاسلامية ، وخصوصاً في خطواتها المتأخرة ، قالت بالملكية الخاصة للأرض ، وليس فقط بحق الاستمتاع بها ، وان لم يأخذ بهذا الموقف جميع الخلفاء والشخصيات المرموقة آنذاك ، كعمر بن الخطاب وابي ذر الغفاري .

والآن ، حين نحاول الوصول الى بعض النتائج الأساسية المترتبة على علاقات التملك بالنسبة الى الأرض ، وبالتالي بالنسبة الى « الرقيق » من حيث هو موضوع تملك ، فاننا نواجه النقاط التالية :

أولاً ــ ان التطور الاجتماعي الطبقي للمجتمع العربي ــ الاسلامي حدّد أكثر فأكثر من خلال اسلوب الانتاج الاقطاعي ، وذلك بالرغم من وجود آفاق تطور رأسمالي صناعي مبكّر .

ثانياً ــ ان العبودية ، التي سادت في عصر الجاهلية البطريركي ، لم تزل لاحقاً بشكل جذري وشامل ، وانما حدّ منها بأشكال وأساليب مختلفة ومتعددة . والعبودية في اطار الدولة العربية ــ الاسلامية اكتسبت أشكالاً جديدة (فهناك العبودية المنزلية ، والعبودية القائمة على العمل المأجور في الزراعة وفي حقول السقاية) . ولكنها لم تبلغ مبلغ التشكيلة المجتمعية الاقتصادية في الاطار ذاك ، أي انها لم تتحول الى « المؤشر » الاجتماعي الجوهري والحاسم . أما الذي استطاع تحقيق ذلك ، فقد كانت الاقطاعية . هذا يعني ان العبودية وُجدت هنا ، في المجتمع العربي ــ الاسلامي الوسيط ، كما كان الحال في المجتمع الجاهلي البطريركي ، كظاهرة اجتماعية طبقية مرافقة .

ثالثاً ــ لم يستطع التطور الاجتماعي ــ الاقتصادي في المجتمع العربي ــ

---

(١) انظر : ابو الاعلى المودودي ، مسألة ملكية الارض في الاسلام ، نفس المعطيات سابقا ، ص ٣٩/٣٤ .

الاسلامي الوسيط الا أن يمارس تأثيراً غير متساو في مناطق المجتمع هـذا المختلفة .

ان عدم الوحدة الاجتماعية ـ الاقتصادية في تلك المناطق ما هو الا نسبي، ذلك لأن المناطق المختلفة هذه ساد فيها **اتجاه مشترك** قام على تواجد وتطور علاقات اجتماعية اقطاعية ورقيقية ورأسمالية مبكرة .

رابعاً ـ ان هذا الاتجاه المشترك في التطور قد تكوّن وتطور وتصاعد بالتآخي مع الحركة التجارية الواسعة آنذاك بين مختلف مناطق الامبراطورية من جهة ، كما بين الامبراطورية ودول أخرى من جهة ثانية ؛ كذلك بالتآخي مع نشوء وتطور سلطة مركزية قوية كثيراً أو قليلاً في الحقول الاقتصادية والسياسية والعسكرية في المدينة ، ثم في دمشق وفي بغداد وقرطبة . هذا على الرغم من أن تلك السلطة كانت تدخل شيئاً فشيئاً في حالة التمزق .

والملاحظ انه نشأ وتطور تبادل بضائعي نشيط ومتعدد الجوانب بالعلاقة مع توسع الحركة التجارية في المنطقة . كما ارتبطت بذلك عملية ازدهار الاقتصاد النقدي .

وفي الحقيقة ، هذا الاقتصاد النقدي الناشىء كوّن البذور الأولى للميل البورجوازي الصناعي الديموقراطي المبكر في المجتمع ذاك ، هذا الميل الذي وقف يعارض الاقطاع بأشكال مختلفة ، ومن ضمنها الشكل الاجتماعي والآخر الفكري الايديولوجي . ولكنه (ذلك الميل) بقي « ميلاً » ، ولم يكتسب طابع التشكيلة المجتمعية الاقتصادية الحاسمة في الدولة تلك .



لقد تمت تحت ظل السلطة الأموية خطوات هامة لتدعيم الاقتصاد النقدي ولخلق دولة موحدة نسبياً سياسياً واقتصاديا وثقافيا . في طليعة تلك الخطوات كان صك نقود جديدة على نطاق الدولة كلها ، وتحويل اللغة العربية الى اللغة الرسمية الأساسية . وقد تحقق ذلك في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٤ ـ ٧٠٥) . ومع نهوض الاقتصاد النقدي ، وبالتالي نهوض التبادل البضائعي اكتسبت المدينة في الدولة العربية ـ الاسلامية أهمية متصاعدة من حيث هي مركز اقتصادي وثقافي مكثف. بيد أن المدينة استطاعت أن تتطور وتتوسع عمودياً وافقياً من خلال الارتباط مع مقتضيات ومتطلبات الدفاع العسكري ضد أعداء الدولة الداخليين والخارجيين . ولنذكر هنا من تلك المدن ، على سبيل المثال ، دمشق وحمص والبصرة والكوفة . وقد

أسست المدينتان الاخيرتان اصلاً كمدينتين عسكريتين في العراق ، بينما الاخريتان برزتا قبل الفتح العربي ــ الاسلامي كمركزين عسكريين بيزنطيين، وظلتا محتفظتين بصفتهما هذه ، اي كونهما مركزين عسكريين ، بعد الفتح خلال عهد الخليفة عمر بن الخطاب .

ان المدينة اصبحت شيئاً فشيئاً الحامل الرئيسي للحضارة الجديدة الضخمة والمتعددة الآفاق . ومن الضروري الاشارة الى ان مـلاك الارض الكبار ، الذين اخذوا تحت ظل السلطة الأمويةيمارسون ــ الى جانب قوى اجتماعية اخرى ــ تأثيراً حاسماً في الحيـاة الاجتماعيـة العامة ، ساهموا بشكل قوي في تطور المدينة . كذلك الملاك المتوسطون ساهموا في العمليةتلك. والجدير بالذكر ان اماكن الاقامة لملاك الارض الكبار والمتوسطين كانت المدينة، وليس الريف . كما ان قسماً منهم عمل ، في نفس الوقت ، كتاجر وكمالـك لمراكز صناعات حرفية . وعلى هذا الطريق ساهموا بشكل مباشر في تطوير الحياة الاقتصادية للمدينة .

من طرف آخر اتيحت للفلاحين الريفيين ، عبر التطور السريع للاقتصاد البضائعي السوقي ، امكانيات جديدة متنامية لتسويق وتوزيع منتجاتهم في المدينة . ان الفلاحين استطاعوا أن يبيعوا محصولاتهم في المدينة وأن يغطوا، من ناحية اخرى ، حاجاتهم من البضائع الاستهلاكية المعروضة فيهـا (في المدينـة) .

لقد قام السوق المديني ، ضمن ما قام عليه ، على المنتجات الريفيـة الزراعية التابعة للمشاريع الخاصة ولمشاريع الدولة . والمدقق بالامر يلاحظ ان هذا اللقاء بين المدينة والريف كان واحداً من الاسباب الأكثر أهميـة للنهوض الحضاري الشامل في المجتمع العربي ــ الاسلامي ، وخصوصاً في المرحلة العباسية منه . ولكـن عـن ذلـك نشأ وتطور واقـع له أهميتـه الاجتماعية ــ الاقتصادية والسياسية ، وهو الارتباط التاريخي بين الاتجاه الاجتماعي البورجوازي الأولي المبكر من طرف ، الذي حمـل في احشـاء الاقتصاد النقدي ، وبين مصالح الأمراء والموظفين الكبار والقواد العسكريين والسادة الاقطاعيين من طرف آخر .

وانسياقاً مع هذا الواقع التاريخي المثير نجد الصناع اليدويين المدينيين والتجار واصحاب المصانع الأولية (أصحاب المانيفاكتورات) يتبعون فـي انتاجهم المطامح والحاجيات المختلفة للبلاط الخليفي وللعسكريين الآخـذين بحياة الرفاه المدينيةولقصور الامراء الكثر وموظفيهم ذوي الأعدادالمتعاظمة.

وهذا يلقي لنا ضوءاً على الحقيقة التاريخية التالية ، وهي أن الارهاصات (أو الاتجاهات) البورجوازية التي تواجدت آنذاك قد سقطت مع سقوط السلطة الاقطاعية العسكرية . وبالطبع ، نحن لا نرى في ذلك التواطؤ التاريخي بين الارهاصات هذه والعلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتينة العامل الوحيد في تلاشي آفاق تطور بورجوازية صناعية متميزة الى حد كاف في المنطقة العربية ـ الاسلامية آنذاك ، وان كنا نعتبره عاملاً جوهرياً في ذلك .

ان «النقد» ، من حيث هو معادل عام ، فرض نفسه في الحياة الاقتصادية العامة شيئاً فشيئاً . ولم يتم التبادل فقط على أساس الصيغة : بضاعة ← نقد ، وانما أيضاً حسب الصيغة : بضاعة ← بضاعة . وقد دفع الفلاحون ضرائبهم المتوجبة عليهم تلقاء الدولة طوال الفترة الأموية وبدايات الفترة العباسية على شكل محصولات زراعية ينتجونها هم . بيد أن هذا الوضع تغير في القرن التاسع ، حيث « ان الضريبة المتوجبة للسلطة المركزية لقيت تحولاً واسعاً من المحصولات الزراعية الى النقد »(1) .

لقد اكتسب « التبادل البضائعي » حجوماً كبيرة بين الفلاحين في المدينة وفي الريف . وفي الحقيقة ، كان من نتائج ازدهار الاقتصاد النقدي السوقي ليس فقط التبادل الاقتصادي الواسع بين الريف والمدينة في الدولة العربية ـ الاسلامية ، وانما أيضاً « تبادلاً » سياسياً مرموقاً . والانتفاضات الفلاحية العديدة ، التي اشتعلت طوال وجود هذه الدولة ، غذّيت عن طريق تلك العلاقات الشاملة بين الريف والمدينة ، الى جانب عوامل أخرى ساهمت في ذلك . لقد اخذ الاقطاع يحتل شيئاً فشيئاً في الحقبة الأموية والحقبة العباسية ـ بشكل خاص ـ اهمية متعاظمة . فالضباط الكبار والقادة العسكريون كانوا ، في نفس الوقت ، ملاك أراضي وعقارات . ولكن ضمن هؤلاء الملاك في الحقبة الأموية نشأ وتبلور أكثر فأكثر تمايز في الوضع الاجتماعي ، بحيث يمكن الحديث عن فئة النبلاء العسكريين ذوي الامتيازات من طرف ، وفئة الملاك الاقطاعيين من طرف آخر . أما الفئة الأولى فقد تكونت من العرب ، بينما الثانية من عرب وغير عرب .

وقد حدث في احيان كثيرة أن كافات الحكومة المركزية ضباطا وقواداً عسكريين من أصل عربي على انتصاراتهم بـ « اقطاعهم » قطع ارض خصبة كثيراً أو قليلاً ، أو ولاية من ولايات الدولة أو احدى مناطقها . ولكن الضباط

---

(1) H. Ley : دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ـ برلين ١٩٥٧ ، ص ٢٧ .

والقواد العسكريين استطاعوا الحصول على تلك « الهبات » و « المكافآت » بعد أن تعهدوا بدفع كمية محددة من النقد للحكومة المركزية وخلال فترة زمنية محددة أيضاً من قبل الفريقين ، الحكومة المركزية من طرف والقواد والمريدين من طرف آخر. وقد استملك هؤلاء المساحات الواسعة من الاراضي الخصبة في العراق ومصر الخ .. وبالرغم من ان استملاكهم في الجزيرة العربية لم يكن واسعاً ، بسبب الوضع الخاص لأراضي الجزيرة العربية (انظر ما ذكرناه سابقاً حول قضية الأرض) ، فانه — وخصوصاً منذ العهد الأموي — أصبح مالوفاً . حول ذلك يخبرنا الطبري في « تاريخه » . فهو يكتب لنا عن أساليب تملك واستغلال مثل هذه المساحات الكبيرة من الارض في العهد الأمـوي .

ان الاضطهاد الاجتماعي والسياسي لفئات من مصدر غير عربي ازداد في عصر الأمويين بشكل طردي مع عملية تعميق وتوسيع العلاقات الاقطاعية الانفصالية في الدولة العربية — الاسلامية . ففي بعض مناطق الدولة الضخمة والمتعاظمة نشبت انتفاضات مسلحة ضد السياسة الضرائبية التي مارسها الامويون ، مثل الانتفاضة التركية في آسيا الوسطى عام ٧٣ هجرية . ذلك لأن الأمويين مارسوا ضغوطاً سياسية واقتصادية ضد الفئات غير العربية كما تخلوا عن أهم المبادىء الاجتماعية التي دافع عنها « الرسول » وعمر بن الخطاب ، وهو اعفاء الناس غير العرب والذين يدخلون الاسلام من جميع الضرائب ، ماعدا « الزكاة » . وقد برزت اهمية هذا « التخلي » خصوصاً في أوساط الفلاحين والارقاء . والجدير بالملاحظة ان معاوية بن أبي سفيان (٦٦١ — ٦٧٩) ، الخليفة الأموي البارز ، أحس بالمخاوف التي يشكلها مواطنو الدولة العربية — الاسلامية غير العرب ضد هذه الدولة . وحول هذا يخبرنا ابن عبد ربه في « العقد الفريد » : « ان معاوية قال : اني رأيت هذه الحمراء (يقصد الفئات غير العربية في الدولة) قد كثرت ... وكأني أنظر الى وثبة منهم على العرب والسلطان ، فقد رأيت أن أقتل شطراً ، وأدع شطراً لاقامة السوق وعمارة الطريق »(١) .

ان السلطة الأموية مثلت في حينها بنية أرستوقراطية قبلية وعسكرية . في اطار هذه السلطة تلاشى الاتجاه الديموقراطي ، الذي طرحه الاسلام ، وحلت محله سلطة سلالة ذات امتيازات اقتصادية وسياسية وعسكرية . وقد تركز اتجاه الامويين العام تلقاء المواطنين غير العرب والخليطين ، سواء كانوا

---

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد — جزء ٢ ، ص ٩٠ .

عبيداً أو موالي أو أحراراً من الفلاحين وغيرهم ، على الاحتفاظ لأنفسهم بالمواقع الرئيسية في جهاز الدولة والجيش ، بينما تركوا للآخرين شؤون الزراعة والصناعات الحرفية والعلم والفن . وقد برز الصانع اليدوي والعبد العامل في حقل الصناعة اليدوية ك « فنانين » .

في ذلك الواقع لم يُعبّر فقط عن وجه آخر من وجوه قِطاع الحرف اليدوية وقطاع العبيد في المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط تجاه العمل الجسدي المرهق والمهين حتى العظم الذي قام به عبيد وحرفيو أثينا وروما قديماً ، وانما نجد فيه (في الواقع ذاك) واحداً من المبررات الجوهرية التي دعت الى **تضامن** تلك الفئات (العبيد والحرفيين الفقراء والفلاحين المعدمين) وكفاحها ضد الارستوقراطية الاقطاعية . وقد انضم الى تلك الفصائل العوام والفقراء ضمن العرب .

ان الاتجاه الأموي الذي قام على الاضطهاد القومي والاجتماعي للشعوب المنضوية تحت لواء الدولة وللفقراء والمعدمين ضمن العرب ، خلق أساساً واسعاً لانتفاضة اولئك ومقاومتهم للسلطة المركزية . والملاحظ ان نتائج تلك الانتفاضة والمقاومة قد استغلت أكثر الأحيان من قبل الاقطاعيين ضمن تلك الشعوب . بالعلاقة مع ذلك الواقع المعقد وجدت الحركة المسماة ب « الشعوبية » أرضاً خصبة . لقد رُفعت « الشعوبية » شعاراً من قبل الفرس بشكل خاص يحاولون ، من خلاله ، التأكيد على أن الشعوب (والمقصود هنا الشعب العربي والشعب الفارسي) متساوية ، وأن « لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى » . والحقيقة ، ان الطبقة الاقطاعية الفارسية هي التي غذت تلك الحركة ، هادفة من ذلك الى وضع أنفسهم في موقع مساواة مع العرب الذين أطاحوا بهم . مع العلم أن الطبقة الارستوقراطية الاقطاعية الفارسية كانت تدّعي ، قبل نشوء الاسلام واخضاعه فارس للدولة العربية ـ الاسلامية الجديدة ، بأنها الشعب المختار المتاز من سائر الشعوب . وقد وجدت هذه الطبقة الاقطاعية الفارسية المغلوبة أرضاً خصبة لدعاوتها ضد العرب بشكل عام ، متسترة في ذلك بشعار المساواة بين العربي والاعجمي ، وذلك في الاتجاه المماثل الذي نشأ ضمن السلطة الاقطاعية الارستوقراطية العربية . فليس من النادر أن نعثر على هذا الاتجاه في نصوص لممثلين له مرموقين وغير مرموقين ضمن سادة الحقبة الأموية ،بل وما قبل وما بعد هذه الحقبة . فمعاوية بن أبي سفيان مثلاً قال : « ان الله اختاركم (المقصود هم العرب) من الناس وصفاكم من الأمم كما تُصفّى الفضة البيضاء من خبثها » .

ان تلك الحركة الشعوبية باطرافها العديدين ، استغلت لاحقاً من قبل العباسيين الى حد بعيد، بحيث توصلوا ، كما سنرى ، الى السلطة بمساعدة ادعياء المساواة ، الاقطاعيين الساسانيين ، وبمساعدة المعدمين من العبيد والفلاحين الأعاجم والعرب الذين أصيبوا بسهام العنصرية الأموية .

لقد تم اذن اسقاط الأمويين من الحكم في عام ٧٥٠ نتيجة أسباب اجتماعية واقتصادية مرافقة بعوامل قومية (شعوبية) ، كما نتيجة النزاعات العنيفة التي أثارها المتنفذون الأمويون انفسهم ضمن العرب ، هذه النزاعات التي أسفرت عن طابع قبلي (جاهلي) محموم – لان اولئك توخوا من اشعال هذه النزاعات بين عرب الشمال وعرب الجنوب من الجزيرة العربية تدعيماً لمواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الآخذة بالتدهور . ان الظواهر الشعوبية (بمعنى القومية) ، التي ساهمت في اسقاط الحكم الأموي ، اكتسبت في الحقبة العباسية الجديدة وزناً في التأثير على الأحداث آنذاك .

وخلال الفترة الطويلة التي حكم خلالها الامويون ، وتمتد أكثر من قرن ، كان الاتجاه قائماً لتوطيد العلاقات الاجتماعية الاقطاعية ، وذلك بالتعارض مع «المركزية» في السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، هذه المركزية التي ساهم في توطيدها الاجراء الذي قام به الخليفة عبد الملك بن مروان ، وهو مسح شامل لأراضي الدولة . الى جانب هذا « المسح » ساهم ، كما ابرزنا مراراً ، الاقتصاد النقدي في توطيد « المركزية » المناوئة للتفتيت الاقطاعي ؛ وكذلك التجارة ذات الحجوم الضخمة والممتدة آفاقها من البحر الجنوبي حتى القوقاز، ومن البحر الاطلانطيقي حتى الهند والصين وتركستان، وحتى انكلترا أيضاً . والاسطول العربي الأول ، الذي انشاه معاوية ، لم يخدم اغراضاً عسكرية فقط ، وانما ساهم في تعميق حركة التجارة تلك .

ان هذه الامور مجتمعة عملت على توطيد « المركزية » في الدولة العربية – الاسلامية ، وبالتالي على الكفاح ضد « الاقطاع » . ولذا فيمكن اعتبارها، ضمن اطارها الاجتماعي التاريخي ؛ مظاهر للارهاصات البورجوازية الصناعية المبكّرة ، التي سبق وتكلمنا عنها .

★ ★ ★

كان سقوط الأمويين قد تم على يد **العباسيين** . الا أن هؤلاء الاخيرين لم يستطيعوا ذلك الا بعد أن كسبوا الى صفهم جموع الفئات غير العربية ؛ والفلاحين والعبيد المستثمرين من قبل الدولة ، والعوام المدينيين الذين لا يملكون ، وأخيراً الشيعة والخوارج الثائرين على بني امية . ولقد اظهرت الأحداث اللاحقة أن العباسيين لم ينشدوا مساعدة تلك الجموع من الفئات السياسية وغير السياسية المضطهدة الا من اجل سحق الأمويين ليحلوا محلهم في السلطة ، وليس بغرض تحرير تلك الجموع .

وكما هو معروف ، كوّن « البرامكة » الفارسيون احدى الحلقات الرئيسية الأساسية في عملية انجاح وصول العباسيين الى السلطة ، حيث شكل هذان الفريقان نوعاً من التحالف المصلحي الطبقي . ولا شك أن كلاً من هذين الأخيرين كان ينطوي على مطامح خاصة ، أدت لاحقاً الى خلق تعارض ، ثم صراع بين الفريقين المومى اليهما . وقد تم هذا فعلا عام ٨١٣ ، حيث بدأ العباسيون بهجوم عنيف على البرامكة ، حلفائهم السابقين . بيد انه علينا هنا الاشارة إلى محذور اساسي ، أوقع في شراكه مجموعة ضخمة من الباحثين العرب والأجانب ، وهو أن النزاع والصراع الدموي الذي نشب بين العباسيين والبرامكة الفارسيين لم يكن أبداً بين العرب والفارسيين **عموماً** ، كما توهمنا بذلك الأعداد الضخمة من كتب التاريخ ، بل انه كان فعلاً بين **طبقتين** اقطاعيتين في المجتمع العربي ـ الاسلامي وفي فارس .

أما الفلاحون المعدمون والعبيد التابعون للدولة والعوام المدينيون ضمن الأعاجم والعرب على حد سواء ، الذين ساهموا بشكل حاسم في كسب المعركة ضد الأمويين ، فقد وجدوا انفسهم في وضع اجتماعي ـ اقتصادي مماثل ، في الخط العام ، للوضع السابق عليه . فلم تمض خمس سنوات على تأسيس السلطة العباسية ، أي في عام ٧٥٥ ، حتى اشتعلت الانتفاضة الفارسية المسماة بـ « زمباس » ضد هذه السلطة .

لقد اخذ تطور الاقتصاد والثقافة في ظل السلطة العباسية يكتسب آفاقاً جديدة واسعة خصوصاً في عهد هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩) والمامون (٨٣٣ ـ ٨١٣) ، وذلك بالعلاقة مع تخفيض نسبي للضرائب المتوجبة على الفلاحين ، ومع اقامة انظمة سقاية ذات حجوم ونوعيات عالية ، وكذلك بالعلاقة مع استصلاح واستغلال مساحات واسعة من الأراضي الزراعية .

ان الزراعة المتطورة ، والتجارة الواسعة المنفتحة على العالم ، والانتاج

البضائعي ، والصناعات اليدوية ، ونظام الحرف المتطور ، ان ذلك كله استطاع بلوغ قمة عالية في تطوره آنذاك، وذلك بالعلاقة مع المكتسبات العلمية والتكنيكية التي انجزها علماء ذلك العصر وعصور الحضارات القديمة الزاخرة . وجدير بالابراز واقع انه مع تطور الاقتصاد النقدي ازدهر أيضاً راسمال تجاري قوي ، مما اثر على عملية تجديد الانتاج الاقتصادي بشكل ايجابي فعال . ذلك لان قسماً كبيراً من ذلك الراسمال وُضع في خدمة تطوير الانتاج وفي ايجاد فروع انتاجية جديدة . لقد انتهى وقت الفتوحات عام ٧٣٢ ، حيث كان الامويون لايزالون في السلطة . وبغض النظر عن عمليات الفتوحات القليلة ، التي قام بها العباسيون ، مثلا في صقلية ، فقد تميزت الحقبة العباسية بازدهار مدهش في الحقول الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: في بغداد أقيم مثلاً سوق صيني بكامله يبعث فيه افضل الاصناف من الفرو والجلد والشمع والسلاح ؛ وفي فارس تطورت صناعة السكر ؛ وصناعة الزجاج وجدت في سوريا وفلسطين . وقد انتج في بغداد الزجاج الملون ، وكذلك الورق عام ٧٩٤ ــ ٧٩٥ . وفي بغداد نفسها كما في مناطق اخرى من الدولة العربية ــ الاسلامية تأسست فبارك لانتاج الورق . هناك نجد الورق الحريري وورق الكتابة وانواعاً اخرى صنعت من الكتان والخرق . ويُخمّن بأن صناعة الورق تلك قد استنبطت من صناعة الورق في الصين. كما انه تم انتاج انواع مختلفة من العطور ، التي تقتضي ، لكي تُستخرج ، وجود معارف كيميائية معينة. بالاضافة الى ذلك تطورت صناعة المنسوجات والسجاجيد بشكل واسع(١). أما صياغة الذهب فقد عملت ، ضمن ما عملته، على تغطية حاجات فنون الزينة ، التي استخدمت في قصور الخلفاء والقادة العسكريين والتجار الاثرياء ، وفي المساجد والمؤسسات العامة الخاصة بالدولة . وقد اتسع نطاق استعمال النقد المعدني (الذهب والفضة) شيئاً فشيئاً ، من حيث هو وسيلة أساسية من وسائل التبادل الاقتصادي ، بالرغم من أنه لم يسيطر على ذلك النحو في الحياة الاقتصادية للريف . في اطار هذه المسالة اكتشف البعض نقوداً عربية من تلك الفترة في روسيا وسكاندينافيا(٢) .

أما التطور السريع والفني للعلوم الطبيعية والتجريبية، كعلم الميكانيك (الحيل) والكيمياء والحيوان والنبات والفلك ، فقد ساهم بشكل ملحوظ

---

(١) انظر حول ذلك : ي. هل ، الحضارة العربية ــ نفس المعطيات السابقة ، ص٩١-٩٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر السابق ، ص ٩١ . انظر ايضا : لانداو ، الاسلام والعرب ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٠ .

في تكوين ذلك الازدهار الشامل . ان البنية الاجتماعية الأموية السابقة «الأحادية» الجانب و «المغلقة» أزيلت هنا من خلال بنية اجتماعية «مختلفة» طبقياً ومتعددة الجوانب ومنفتحة عالمياً . والموالي شاركوا ، ضمن اطار هذه البنية العباسية ، ليس فقط في الشؤون الاقتصادية ، وانما أيضاً في تلك ، السياسية والعسكرية للدولة . وبتعبير ادق يمكن القول بأن المملكة العباسية ضمت في شرايينها النبلاء الاقطاعيين والتجار الكبار وارباب البنوك ضمن مختلف الشعوب التي انضوت تحت لوائها . أما الارهاصات ، وربما يمكننا القول ، الاندفاعات البورجوازية القوية المبكرة ، التي احتواها تطور الانتاج البضائعي والاقتصاد النقدي ، فانها استطاعت فرض نفسها في كل مكان انبثقت فيه وتأججت شعلة الكفاح الواعي قليلاً أو كثيراً ضد عمليات الانفصال والتمزق في جسد الدولة . أي ان تلك الاندفاعات فرضت نفسها الى حد بعيد ، حيثما نشأت وتطورت علاقات بضائعية نقدية بين السوق المحلي والسلطة المركزية في داخل الدولة ، كما بين الدولة وأسواق اجنبية مثل الهند وروسيا . ولا شك ان هذا كان قد اقتضى وجود رأسمال تجاري مارس الى جانب عوامل اخرى دوراً حاسماً في الحياة الاقتصادية .

بيد ان تلك الاندفاعات البورجوازية القوية لم تكتسب طابعاً متميزاً مستقلاً وشاملاً الى حد كاف . وقد ساهمت في تكوين هذا الوضع طبيعة عملية نشوء وتطور هذه الاندفاعات ، هذه العملية التي تميزت ، كما سبق ورأينا ، بتواطؤها التاريخي مع مصالح النخبة الاقطاعية الارستوقراطية العسكرية المسيطرة على الأجهزة العليا في الدولة وعلى الحياة الاقتصادية الزراعية بشكل خاص .

ولقد حاول النبلاء الاقطاعيون في الشعوب المختلفة للدولة دائماً اثارة الوهم بأن كفاحهم ومنافستهم مع السلطة المركزية في هذه الدولة ما هو إلا كفاح فلاحيهم وصناعهم اليدويين وعوامهم الفقراء وعبيدهم ضد السلطة هذه ، وذلك دفاعاً عن حقوقهم (أي حقوق اولئك الفلاحين الخ . .) المهضومة . والنبلاء الاقطاعيون اولئك كانوا يهدفون من ذلك اكساب محاولاتهم في الانفصال والاستقلال عن الدولة المركزية طابعاً مشروعاً . وكمثال على هذا نستطيع ذكر النضال الذي نشب بين النبلاء الاقطاعيين الفارسيين ، وبطليعتهم البرامكة ، من جهة والسلطة المركزية للدولة من جهة أخرى ، هذا النضال الذي أدى الى نزع السلطة من البرامكة وتجريدهم من كثير من امتيازاتهم . ولكن في نفس الوقت نشبت انتفاضات عديدة للفلاحين والعبيد في مختلف المناطق والدويلات التابعة للدولة ضد الاضطهاد الاجتماعي والاقتصادي الذي مارسه ضدهم الأمراء والقادة المحليون ، الممثلون للخلافة . لقد كان لأولئك

الفلاحين والعبيد مطالب اجتماعية واقتصادية لم يستجب لها الأمراء والقواد المشار اليهم .

ولقد استدعى هذا الواقع انتشار بعض الحركات « القومية » ضمن شعوب الدولة، هذه الحركات، التي وان كانت أحياناً ، كما رأينا ، مشروعة في نشأتها ، فانها استغلت حتى الحد الاقصى من اقطاعيي تلك الشعوب الذين سعوا للانفصال والاستقلال . ولذلك فان تلك الحركات القومية كانت معرضة للتلوث بمخاطر « الشعوبية » الشوفينية . بيد أن المضمون الطبقي بقي جانباً جوهرياً من جوانب دوافع الحركات تلك . ونحن نستطيع أن نرصد في تاريخ الحقبة العباسية الانتفاضة البابكية الخرمية كواحدة من اهم واعمق انتفاضات العصور الوسطى قام بها عبيد فلاحون وعوام أحرار ونصف احرار معدمون واستمرت من عام ٨١٦ حتى عام ٨٣٨ في ايران وفي ازربيجان . وقد شارك في هذه الانتفاضة ايرانيون واكراد واتراك وعرب ايضاً(١) . الا أن المخاطر كانت قد وُجدت لاستيعاب وامتصاص آفاق هذه الانتفاضة من قبل اقطاعيي تلك الشعوب وتحويلها من حركة مشروعة تهدف الى تعميق اتجاهات التقدم التجاري والصناعي النقدي ، التي كان بامكانها (اي الاتجاهات هذه) استيعاب تلك الحركة وحركات مماثلة أخرى من خلال تحقيق بعض مطاليبها ، الى حركة اقطاعية انفصالية شعوبية (بالمعنى الشوفيني) .

ومن خلال الانتفاضات الثورية الكثيرة والمتتالية للفلاحين والعبيد والعوام ضد السياسة الضرائبية للسلطة المركزية الممثلة باعوانها الأمراء المتنفذين في مناطق الدولة المختلفة (ومن الجدير بالذكر ان هذه السياسة الضرائبية لم تنفذ على نحو واحد ومتساو في تلك المناطق؛ وسبب ذلك يعود الى الظروف السياسية والاقتصادية المتمايزة في الاقطار المتمايزة في تطورها والى علاقات الأمراء المتنفذين بالسلطة المركزية) ، وكذلك من خلال نوازع الاستقلال والانفصال لدى الأمراء والقادة عن السلطة المركزية وتحقيق ذلك في مناطق مختلفة من الدولة(٢) ، واخيراً من خلال اضعاف السلطة المركزية في بغداد

---

(١) انظر حول ذلك تفصيليا لدى الطبري في « تاريخه » ، ولدى ابي منصور البغدادي في « الفرق بين الفرق » .

(٢) نذكر على سبيل المثال على ذلك الامارة الاموية التي نشأت في اسبانيا عام ٧٥٦ . كما اسس ادريس بن عبد الله سلالة شيعية في مراكش ٧٨٨ . وسيطر الاغالبة على تونس بعد عام ٨٠٠ . وبين ٨٦٨ و ٦٥٠ ساد حكم الطولونيين في مصر الخ ...

نتيجة النزاعات ضمن هذه السلطة التي اشتعلت بين العرب والفرس والاتراك الخ .. من خلال ذلك كله وضعت صعوبات جدية وضخمة على طريق تطور الانتاج البضائعي وتسويقه على مستوى مناطق الدولة بمجموعها .

وقد حاولت السلطة المركزية أن تحد ، لصالحها ، من اتجاه التمزق والانفصال ذاك . لقد توجب عليها أن تكافح ، في آن واحد ، ضد العصاة والمتمردين من ممثليها الأمراء والحكام في المناطق العديدة ، وضد الحركات الثورية الفلاحية والرقيقية . ومن أجل ذلك استخدمت السلطة المركزية محاربين مأجورين من المدينة والريف — وضمن هؤلاء الكثير من العوام الفقراء والارقاء والفلاحين الذين لاملكية لهم . ومنذ خلافة المعتصم (٨٣٣ — ٨٤٢) مروراً بالواثق (٨٤٢ — ٨٤٧) والمتوكل (٨٤٧ — ٨٦١) أرغمت السلطة المركزية على دخول معارك مستمرة ، واكثر الأحيان يائسة ضد المتمردين من كل نوع .

وقد قدم لنا تاريخ تلك الفترة العصيبة امثلة حية من الحركات الثورية ، التي قام بها العبيد والفلاحون المسحوقون ؛ ولاشك ان الحركة القرمطية والحركة التي قام بها الزنوج في البصرة تقفان في طليعة تلك الأمثلة .

من ناحية اخرى ينبغي ان نشير الى ان اتجاه التمزق الى دويلات في فتراته المتأخرة قد ادى — آخذين بالطبع بعين الاعتبار التقدم الذي تم حتى ذلك الحين في حقلي الاقتصاد والتكنيك — الى أن تنشأ بعض الدويلات التي ازدهر فيها الاقتصاد النقدي والتجارة والزراعة بشكل ملحوظ ، كما كان الأمر مثلاً في مصر أيام الطولونيين (من ٨٦٨ حتى ٩٥٠) وفي اسبانيا الأموية . في هذه الدويلات تكونت أسواق مستقلة نسبياً عن سوق الامبراطورية الشامل وحياة سياسية وثقافية متطورة .

بيد ان التمزق الاقطاعي المتنامي للدولة العربية — الاسلامية حدّ على العموم واكثر فأكثر من امكانيات التبادل البضائعي على مستوى الدولة هذه ، وجلب معه بالتالي نتائج سلبية بالنسبة الى الدويلات والاقطاعات من حيث هي منفردة . على ذلك النحو اخذت الخلافة تعاني اكثر فأكثر من صعوبات سياسية واقتصادية وحربية . وقد رافق ذلك تغيير مستمر في الأسر الحاكمة في بغداد . وان كان ممكناً في القرنين التاسع والعاشر أن تنشأ وتتطور مراكز تجارية وثقافية عملاقة ، فقد أصبح هذا فيما بعد غير وارد . كما أن العلاقات الاقتصادية بين المناطق المختلفة للدولة اضعفت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر بشكل قوي ؛ والنزاعات اللاحقة بين تلك المناطق قادت الى

الخراب الاقتصادي . أما الارهاصات والاندفاعات البورجوازية القوية في اطـار القوى المنتجة فقد أصابها ضمور وأزمة من خلال اضعاف السوق التجارية الشاملة والتبادل البضائعي ومن خلال العصيانات ذات النزعـات الانفصالية ، والحركات الثورية الفلاحية والرقيقية الأصيلة .

وقد عمل التمزق الاقطاعي للمجتمـع وازالة وحـدته السياسية والاقتصادية والجمركية النسبية على تسهيل عملية تكوّن الحرف المنزلية البدائية ، كالغزل ، وارتداد اقتصاد الدولة العـام الى الزراعة البدائيـة المتخلفة بقوى انتاج وعلاقات انتاج قنية خاملة .

وحين حاول الخليفة الناصر (١١٨٠ – ١٢٢٥) يائساً « لملمة » الخلافة واعـادة وحدتها، كان العصر قد استنفد آفاق مثل هذه المحاولة . فالمغول وقفوا ، وفي مقدمتهم هولاكو ، في بغداد بقبضتهم المدمرة . فقضوا بحقـد ووحشية على ما تبقى من معالم الحياة الاقتصادية والثقافية والصناعية . وكان ذلك خطاً فاصلاً بين عالمين (مجتمعين) ، كان آخرهما تكثيفاً لحيـاة اقتصادية وسياسية وفكرية اقطاعية متخلفة حتى الأعماق .

★ ★ ★

اثناء موجة الفتوحات الخارجية اخضعت في عهد الأمويـين اسبانيا – ماعدا المنطقة الجبلية.استوريـا – من قبل العرب مابين ٧١١ و ٧١٨ . بيد انه بعد سقوط السلطة الأموية في دمشق عام ٧٥٠ هرب الأموي عبد الرحمن الأول الى اسبانيا ، واسس هناك في عام ٧٥٦ امارة قرطبة .

لقد كانت اسبانيا منذ القرن الخامس تحت قبضة القـوط الغربيين . وفي القرن السادس سقطت اسبانيا الجنوبية على أيدي البيزنطيين . بيـد انه خلال سيطرة القوط الغربيين كان « الاقطاع » قـد تحول الى المؤشـر الجوهري الحاسم في العلاقات الاجتماعية للمجتمع الاسباني . وقد سقطت مملكة القوط الغربيين في القرن السادس تحت ضغط الانتفاضات الفلاحية واتجاهات التمزق والانفصال الاقطاعي .

والآن ، انْ كان العرب قـد استطاعوا اخضـاع اسبانيا الاقطاعيـة المتداعية في خلال سنتين ، فان هذا لايجد تفسيره فقط في التمزق والضعف السياسيين والاقتصاديين للبلد ، وانما أيضاً – وهذا له دلالته الكبـيرة – في « البديل » الذي قدمه العرب الفاتحون للاسبان ، وهو حضارة غنيـة عملاقة وانسانية على وجه العموم .

ان أهم شيء قام به العرب هنـاك كان : ١ – انتزاع مساحـات ارض

خصبة واسعة من الملاك الكبار المحليين وتقسيمها على الاقنان المسحوقين والذين لاملكية لهم ؛ و ٢ ـ تخفيض الضرائب التي توجب على الفلاحين والعوام الاحرار وانصاف الأحرار دفعها للدولة . وبما ان الدخول في الاسلام كان يعني بالنسبة الى العبيد والاحرار المعدمين ضمن الفلاحين والعوام المدينيين تحريرهم من الضرائب (ومن الزكاة أيضاً ، لان دخولهم المعاشية كانت منخفضة)والعبودية ، فقد دخل فعلاً فيه ، أي في دين الفاتحين ، اعداد ضخمة من اولئك البؤساء . كذلك الآخرون الآخذون بدين توحيدي، أي اهل الكتاب من مسيحيين ويهود ، استطاعوا الاحتفاظ بدينهم والعيش باطمئنان ضمن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية الجديدة . بيد انه توجب عليهم دفع ضريبة « الجزية » للدولة المركزية ، وذلك مقدار دينار ذهبي واحد في السنة عن الراس الواحد من الرجال ، أما النساء والصبيان فلا(١) .

ان هذا يُري أن العرب الفاتحين قد عملوا ، من خلال خطواتهم الهامة تلك، علىتغيير العلاقاتالاجتماعية الاقطاعية تلك وهزها واضعافالعبودية، وان لم يعملوا على ازالة هاتين الظاهرتين الاجتماعيتين بشكل نهائي . هذا الى جانب ومن خلال قيامهم ببناء مجتمع جديد قائم على تجارة منفتحة على العالم واقتصاد نقدي متقدم . وهذا يفسر لنا كون العرب الفاتحين لم يُنظر اليهم من قبل جماهيرالاقنان والعوامالأحرار ونصف الاحرار والعبيدكغزاة، بل كمحررين ، بالمعنى الدقيق للكلمة . وقد عبر ذلك عن نفسه فكرياً ذهنياً من خلال التسامح العميق الذي ابداه العرب المسلمون تجاه المسيحيين واليهود الاسبان . فمما يذكر أن المدن الرئيسية قرطبة وغرناطة وبعض المدن الأخرى اديرت من قبل اليهود المقيمين هنالك .

لقد عاشت اسبانيا تحت السيطرة العربية ، وعلى الخصوص منذ عهد الأمويين هناك ، نهوضاً بارزاً في المجالين الاقتصادي والثقافي . فلأول مرة في تاريخ البلد تدخل فيه السقاية الاصطناعية بشكل واسع وأساليب زراعية جديدة ونباتات جديدة ، مثل الرز وقصب السكر والمشمش والرمان والبرتقال والصوف(٢) .

وجدير بالابراز الواقع التالي ، وهو انه قد تكوّن في اطار السلطة السياسية المركزية هناك أساس واسع ومتعدد الجوانب لازدهار الانتاج

(١) انظر : ر. لانداو ، الاسلام والعرب ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٢ . و : احمد امين ، فجر الاسلام ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٦ .

(٢) انظر : ر. لانداو ، الاسلام والعرب ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٧ .

البضائعي والاقتصاد النقدي ، وبالتالي لحركة تبادل بضائعي واسعة وذات وتائر عالية . وقد امكن لذلك الواقع أن يكتسب مضامينه الحقيقية الدافقة على طريق تحويل ملكية الارض الصغيرة الحرة من قبل الفلاح المُحرّر الى المؤشر الرئيسي للعلاقات الاجتماعية الانتاجية في الريف ، ومن خلال التحاق العبيد المحررين بقطاعات مختلفة من المجتمع ، كالقطاع الفلاحي والصناعي اليدوي والعسكري ، واخيراً من خلال ادخال نظام مرموق لمنشآت السقاية ذات الحجوم الضخمة وتطوير التجارة والصناعة اليدوية التي انتجت ، على سبيل المثال ، السيوف والاسلحة الاخرى المستعملة آنذاك ، وقامت بتحويل المعادن .

ان تحويل ــ بل نود ان نقول تثوير ــ العلاقات الاجتماعية وقوى الانتاج جلب معه طبقات وفئات اجتماعية جديدة. وقد شكلت المدينة ، خلال ذلك، الترسانة الرئيسية للارهاصات والاندفاعات البورجوازية الفتية . فقرطبة، زينة الدنيا(١) ، كانت مثالاً بارزاً على ذلك . ان تعداد سكانها بلغ في عهد السيطرة الاموية نصف مليون . لقد عمل فيها في مجال استخراج الحرير فقط ، هذه الصناعة التي بلغت هناك وتائر ضخمة في تطورها ، ما يقارب ثلاثة عشر الفاً من العمال ، وفيها ، أي قرطبة ، وجد سبعون مكتبة عمومية، وثلاثمائة حمام عمومي ، وسبعمائة مسجد ، ومدارس حكومية مجانية كثيرة ؛ كما وجد فيها الجامعة الشهيرة باسمها ، ومكتبة الحكم الثاني ، التي احتوت اربعمائة الف مجلد(٢) .

ومن الأمور الهامة الجديرة بالملاحظة الدقيقة ان الامارة الاموية (استمرت من ٧٥٦ حتى ٩١٢) ولاحقاً الخلافة الاموية (وجدت من ٩١٢ حتى ١٠٣١) مارستا دوراً مختلفاً عن دور الأمويين المسقطين في المشرق العربي . والحقيقة ان فترة الازدهار هناك انطلقت تكتسب ابعادها وآفاقها الزاخرة بعد القضاء على حركات « الشغب » والفوضى في قرطبة ومدن اندلسية أخرى قام بها امراء مقاطعات اقطاعيون أو متواطئون مع الاقطاع لتجزئة الدولة . وقد تم ذلك اثناء حكم الخليفة عبد الرحمن الثالث (٩١٢ ــ ٩٦١) . ان هذا استطاع الاسهام في تكوين دولة قوية موحدة سياسياً . ومع الحكم الثاني (٩٦١ــ٩٧٦) بلغ التقدم الاقتصادي والثقافي في اسبانيا العربية ــ الاسلامية قمته الأولى ، وتكوّن وجه مشرق جديد في تطور البلد تحت سلطة الأمويين.

---

(١) انظر : T. J. de Boer : تاريخ الفلسفة في الاسلام ــ شتوتغارت ١٩٠١ ، ص ١٥٤ .

(٢) انظر : ر. لانداو، الاسلام والعرب ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٧ . و : ي.هل، الحضارة العربية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٩ .

المغربيين . لقد كتب حول ذلك هـ. لاي (برلين) بحق ، بأن الأمويين «حققوا في المغرب ، ماحاول أسلافهم (الأمويون) في المشرق أن يكبحوه . فبينماهم في بغداد أقاموا سلالة للاقطاع والاضطهاد (العنصري) ، نراهم في المغرب قد أثروا على نحو تقدمي ، حيث انهم ساعدوا على تحطيم العلاقات الاقطاعية القائمة وبقايا العبودية...(١) » .

ونحن نرى واحداً من الاسباب الحاسمة لذلك في الواقع التاريخي ، وهو أن الأمويين ، الذين كونوا في المغرب دولة موحدة قوية ، لم يفعلوا ذلك على أساس مخلفات الأمارات الاقطاعية المتقاتلة فيما بينها في البلد ، وليس على أساس التحريك المستعر للمصالح القبلية البطريركية واحياء هذه المصالح ، واخيراً ليس على أساس الاضطهاد الاقتصادي والإجتماعي والثقافي لابناء الشعوب المختلفة للدولة . بعكس ذلك ، توجب عليهم ، هنا في المغرب العربي ، أن يكافحوا اولئك الامراء والاعوان الاقطاعيين . ذلك لأن تقدم القوى المنتجة للمجتمع الاسباني آنذاك لم يعد ممكنا على أساس التمزق السياسي والاقتصادي الاقطاعي المريع . وإن حطم الأمويون المغربيون تلك العمارة الاقطاعية المتآكلة ، وعملوا على بناء مجتمع « حديث » متقدم ، فانهم فعلوا ذلك مدفوعين بعوامل عديدة ، في طليعتها مطالب التقدم في حقلي السقاية والتجارة ، هذا التقدم الذي كون لنفسه جذوراً عميقة في المشرق العباسي ، ومتطلبات تكوين وتطوير مجتمع قادر على حل المشكلات العديدة والمعقدة ، التي طرحت آنذاك. ولا شك ان الأمويين المغربيين قد استخلصوا بدراية وتيقظ دروس الهزيمة العميقة للأمويين في دمشق ، ودروس التنافس الواسع والشامل بين قرطبة الأموية وبغداد العباسية .

في عام ١٠٣١ سقطت هذه السلالة الأموية في أسبانيا . وقد بدأ اتجاه السقوط هذا يقوى بعد انتزاع السلطة من أيدي الخليفة الصغير هشام ابن الحكم من قبل « الحاجب » المنصور بن ابي عامر واقامة ديكتاتورية سلالية رجعية متواطئة مع الأمراء الاقطاعيين ومناهضة للتقدم الحضاري العام .

ان الدولة ـ السلطة ـ المركزية ، التي ازدهر فيها بشكل مدهش الاقتصاد النقدي ، والتبادل البضائعي ، والتجارة المنفتحة على العالم ، وتكنيك سقاية متطور جداً ، وبالتالي زراعة عالية الوتائر الانتاجية وصناعات يدوية متعددة ، ان ذلك كله سار في اتجاه التلاشي تحت الضغط القوي

(١) هـ. لاي : دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

المتنامي لاتجاهات التمزق والانفصال في مناطق الدولة المختلفة في ظل سيطرة السلالة تلك . وقد بلغ مدى التمزق هذا حداً تحولت الدولة فيه الى أكثر من عشرين امارة ، سميت بـ « **الطوائف** » . ولم يمض زمن طويل بعـــد موت المنصور بن أبي عامر حتى اشتعلت في البلد حرب أهلية(١) . بيد ان حـكم « **الطوائف** » **الاقطاعية هذه لم يستمر طويلاً ، حيث سقط بفعل التحركات** الداخلية المناوئة وبفعل الغزو الذي قام به للبلاد « **المرابطون** » ؛ وهم شعب **مراكشي بربري** .

لقد أقام هؤلاء في اسبانيا ومراكش (أفريقيا الشمالية) دولة مركزية ارستوقراطية قبلية أخذت فيها بعين الاعتبار التركة العربية ـ الاسلاميـة المشرقة . ولكن في الوقت الذي احتفظوا فيه بالمكتسبات الاقتصادية والثقافية **لأسلافهم العرب الاسلاميين ولم يعرضوها للضياع أو التلاشي ، فانهم لـم يطوروها الى أمام بشكل ملحوظ . بل انهم في حالات وحقول معينة مارسوا دورا سلبيا . من ذلك ، مثلاً ، الملاحقة التعصبية العنيفة للمسيحيين واليهود** المحليين وللفلاسفة والفلسفة بشكل عام أثناء حكم علي بن يوسف تاشفين **(١١٠٧ ـ ١١٤٣) ـ وقد كان هذا الاخير ، أي يوسف بن تاشفين مؤسس** السلالة المرابطية .

وقد سقط الحكم المرابطي عام ١١٤٧ على أيدي سلالة أخرى تميزت باتجاهاتها الاجتماعية ـ الاقتصادية المنفتحة المتقدمة وتفكيرها المتحرر ، وهي سلالة **الموحدين** .

لقد أتى هؤلاء من شمالي افريقيا ، واستطاعوا أن يسيطروا على اسبانيا **حتى ١٢١٢ . ان تأسيس سلطتهم وتطورها كانا ذا أهمية جوهرية بالنسبة الى احياء وتطوير حضارة الاقتصاد النقدي والتجارة ذات الحجوم العالمية، التي (أي الحضارة) أرسى دعائمها وعمقها العباسيون في المشرق ، والأمويون في المغرب** .

ان الموحدين قد خلقوا بقيـادة ابي يعقوب يوسف (١١٦٣ ـ ١١٨٤) وبعده أبي يوسف المنصور (١١٨٤ ـ ١١٩٩) دولة ساهـم فيها المسلمون والمسيحيون واليهود مجتمعين بتطوير الاقتصاد الزراعي والتجارة والحرف اليدوية والثقافة بشكل عام . وقد مات مؤسس هذه السلالة الموحـدية ، محمد بن تومرت ، قبل انتصار سلالته على المرابطين .

وفي الحقيقة ، أن تتويج الازدهار الاجتماعي ـ الاقتصادي والثقـافي

---

(١) انظر : م. بيصار ، في فلسفة ابن رشد ـ القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٢١ .

لاسبانيا العربية ـ الاسلامية قد تم تاريخياً في عصر الموحدين . وقد اغنى هؤلاء التحولات العميقة في البلد بخصائصهم القومية المتكونة عبر تاريخ مديد.

ان I. Goldzieher يمثل الراي بانه لم يكن ممكناً في دولة الموحدين أن يتقلد أحد وظيفة قضائية دون أن يكون مسيطراً على اللغة البربرية(١) . الا أن الموحدين هؤلاء ، الذين حكموا طوال ستة عقود من السنين ، ارغموا أخيراً على مواجهة نهايتهم نتيجة النزاعات المستمرة مع الدويلات المسيحية المجاورة والموحدة عسكرياً ، وتحت ضغط اتجاهات التمزق والانفصال الاقطاعي الداخلية . ففي عام ١٢١٢ انتصرت القوى الموحدة الخاصة بكستيليا واراغون ونافارا والبرتغال على آخر أمير موحدي ، هو محمد الناصر ، في معركة قرب Las Navas de Tolosa .

وكان بذلك نهاية تلك الحضارة العربية ـ الاسلامية التي ساهمت بعمق وبشكل شامل في اغناء مكتسبات البشرية الاجتماعية ـ الاقتصادية والثقافية.

* * *

واخيراً ، حين نحاول رصد الملامح الأساسية والجوهرية للمجتمع العربي « الجاهلي » ، ومن ثم للمجتمع العربي ـ الاسلامي بشكل موجز ومكثف ، فاننا نواجه النقاط التالية :

١ ـ ان المجتمع العربي في حقبته « الجاهلية » كان مجتمعاً قبلياً بطريركياً ، ثم تطور ، في الحقبة العربية ـ الاسلامية الى الاقطاعية ليس عبر العبودية ، وانما بشكل مباشر ؛ أي دون أن يمر بالعبودية ، من حيث هي نظام اجتماعي متكامل ومتطور وشامل . والعبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ذلك ، ولكن كظاهرة خاضعة للاطر الاجتماعية ـ الاقتصادية العامة لهذا المجتمع .

بذلك يبدو لنا عدم قدرة التعبير « الجاهلية » على احتواء الملامح الجوهرية الاجتماعية والاقتصادية للفترة هذه . فبدلاً من ذلك التعبير نقترح التحديد المفهومي التالي : « المجتمع القبلي البطريركي » .

٢ ـ ان انحلال المجتمع العربي القبلي البطريركي تم بشكل رئيسي ، كما قلنا ، ليس على طريق نظام اجتماعي عبودي شامل ، بل من خلال ثلاثة اتجاهات مجتمعة ، هي الاقطاعي والعبودي والى حد ما البورجوازي الأولي المبكر . بالطبع ، لم يبق الأمر لاحقاً ، كما كان في بدايته . فالاتجاه

---

(١) انظر : ا. غولدتسيهر ـ مواد لمعرفة حركة الموحدين في افريقيا الشمالية ـ نشرت في « المجلة الالمانية لجمعية بلاد الشرق » ، مجلد ٤١ ، لايبزغ ١٨٨٧ ، ص ٧١ .

الاقطاعي استطاع أخيراً أن يدمغ المجتمع بطابعه الحاسم . ومن الجدير بالابراز واقع أن العبودية منذ العصر القبلي البطريركي (الجاهلي) حتى اضمحلال المجتمع العربي ـ الاسلامي في وقت متأخر كانت قد اثبتت موجوديتها دائماً، ولكن من حيث هي ظاهرة مرافقة . من طرف آخر نلاحظ أن القبلية البطريركية لم تتلاش من خلال بديل اقطاعي . فالارستوقراطية القبلية المكيّة لم يشهر السلاح في وجهها من قبل ارستوقراطية أرض ، أو من قبل أقنان وفلاحين . لقد ابرزنا سابقاً ، ان الاسلام قد اكتسب ملامحه الأولى الأساسية من حيث هو تعبير عن الحاجات والمصالح المتنامية للحركة التجارية الواسعة ، التي كان يكبح من نموها الاقتتال العنيف بين المجموعات القبلية المختلفة . والذي حدث ، ويستحق كامل الاهتمام والدراية ، هو أن تحقيق تلك المطالب والمصالح التاريخية للتقدم الاجتماعي قد تم بشكل رئيسي عبر النهوض بالمستوى الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للرقيق والعوام الأحرار وأنصاف الأحرار. وبتعبير آخر، ان النهوض بذلك المستوى ورفعه بشكل ملحوظ تاريخياً لم يمكن تحقيقه الا من خلال الإسهام في خلق علاقات اجتماعية واقتصادية جديدة ، تتميز بشكل اساسي بأنها تحقيق لتعادل ومساواة اجتماعيين معينين . بالاضافة الى ذلك ، من الملاحظ ان تحقيق تلك المطامح التاريخية لقي ارهاصات عميقة من خلال عملية الفتوحات لبلدان أجنبية ومن خلال تنظيم الطرق التجارية بشكل دقيق ومامون . هنا يكفي أن نشير الى مدينة البصرة ، التي أسست في عهد عمر بن الخطاب عام ٦٣٥ ، والتي كانت صلة الوصل في عملية التجارة البحرية بمجموعها في حوض الخليج العربي .

في مجرى ذلك أخذت اتجاهات اقطاعية وبرجوازية اولية تطرح نفسها بوتائر مختلفة في نطاق المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط . ومن الاهمية بمكان ان نلاحظ الواقع التالي ، وهو انه طوال الفترة التي تواجدت فيها الدولة آنذاك ، بدءاً من خلافة أبي بكر (٦٣٢ ـ ٦٣٤) وانتهاءاً باضمحلالها أيام السلطة العباسية ، لم تستطع « العبودية » ولا الاتجاه البورجوازي الآخذ في النمو اكساب العلاقات الإجتماعية السائدة الطابع الجوهري المحدد لها . لقد ظلا ، اي العبودية والاتجاه البورجوازي ، ظاهرتين مرافقتين للاتجاه الكبير الحاسم والمتعاظم في تحديده لإطار العلاقات الاجتماعية تلك . ضمن هذا التحديد للمسألة نجد « هـ. لاي » محقاً حين يكتب : « في اقطاعية

المجتمع العربي ــ الاسلامي يمكن تقرير وجود عناصر للمجتمــع العبودي ، وأخرى للتمزق الاقطاعي ، وبدايات (وضـع) مركزي ، هذه البدايات التي قامت على عوامل بدات معها صيرورة مجتمع بورجوازي(١) » .

٣ ــ أما «الاقطاعية» فقد أخذت شيئاً فشيئاً ، ومنذتكوّن الخلافة ، تكتسب أهمية متعاظمة ، واصبحت في العهد الأموي ، ومن بعده العباسي الشكل الرئيسي في العلاقات الاجتماعية الانتاجية .

وقد تم هذا ليس فقط انطلاقا من قانونية التطور الداخليــة ، مع ان هذه قد مارست في ذلك التأثير الحاسم ، بل ايضاً تحت تأثير الحضـــارات القديمة الشهيرة في بيزنطة وما بين النهرين ، هذه الحضارات التي تجاوزت في الحقل الاجتماعي ــ الاقتصادي التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية القائمة على العبودية من خلال اقامتها للاقطاعية كأساس حاسم لبنائها . ان احتكاك المجتمع العربي ــ الاسلامي الوسيط بهاتين الحضارتين العريقتين في مجموع الحقول كان له أثره العميق في اتجاهات التحرك الاجتمــاعي والثقافــي .

---

(١) هـ . لاي : دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ــ نفس المطيـــات السابقة ، ص ٢٥ .

معالم الحياة الفكرية وعوامل نشوء فلسفة وعلم في العصر العربي - الاسلامي الوسيط

١ ـ معالم الحياة الفكرية في المجتمع القبلي البطريركي ـ الجاهلي

لقد تكون « الاسلام » في مكة في الجزيرة العربية ، حيث لم يكن قد وجد هناك بعد فلسفة وعلم بالمعنى المتميز الدقيق للكلمة . ونحن سوف نحاول هنا طرح قضية تكوّن امكانات خصبة مع نشوء الاسلام ساهمت في تعبيد طريق النماء والتطور العلمي والفلسفي في العصر العربي ـ الاسلامي الوسيط . كما اننا سوف نقوم بمحاولة تحديد ابعاد وآفاق تلك الامكانات.

ومن أجل استيعابٍ أكثر دقة لمسألتنا هذه ، نرى من الضروري أن نرصد الوضع الفكري العام للمجتمع القبلي البطريركي ـ الجاهلي ـ ، الذي ابتدأ « قبل الاسلام بنحو قرنين تقريباً (وانتهى) بظهور الاسلام »(١)، وان نحلل الجوانب الايديولوجية الأساسية في الاسلام وفي التيارات الدينية والنظرية الأخرى ، التي ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تكوين وبلورة ذلك الوضع . في الجزيرة العربية قبل الاسلام كانت « المسيحية » منتشرة الى جانب « اليهودية » . كذلك كانت هنالك « الدهرية » ، وقد احتلت مكاناً ما في حياة العرب العقلية . الى جانب ذلك كله ومن خلاله تمّ، كما هو معروف ، تلاقح وتبادل فكري عميق وذو ابعاد متعددة وغنية بين العرب والبيزنطيين والفارسيين ، حيث مارس العرب في هذا المجال دور الوسطاء التجاريين بين اولئك .

وفي الحقيقة ، من الممكن ان يكون هنالك عوامل وبواعث اخرى ساهمت

---

(١) ج. هيوارث دن : : الادب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي ـ مكتبة الثقافة العربية ، ص ٦ .

في تكوين وعي الانسان العربي في تلك الحقبة التاريخية ، قبل نشوء الاسلام في القرن السابع . الا اننا ، هنا ، نرى ان تلك العوامل والبواعث ، التي اشرنا اليها ، هي التي صاغت بشكل رئيسي الدائرة الفكرية والدينية للوعي ذاك . ونحن اذ نعمل على دراسة كل من حلقات هذه الدائرة على حدة ، فاننا لا ننسى أن هذه الحلقات يمكن فهمها كخلفية للوعي الانساني العربي آنذاك فقط حينما ننطلق من اعتبارها تكوّن فعلاً وحدة عضوية ، لا تنفي طبعاً وجود تناقض فيها .

لقد وُجدت اليهودية في الجزيرة العربية قبل الاسلام بقرون عدة ، وكان مركزها الرئيسي مدينة يثرب (المدينة) . عدا ذلك كانت منتشرة في مناطق أخرى من الجزيرة العربية ، مثل تيماء وخيبر . أما في يثرب نفسها فقد وجدت ثلاث قبائل ، هي بنو قريظة وبنو قنيقاع وبنو نضير(١) . وهذه القبائل مارست حياة مادية متطورة بحدود الوضع آنذاك .

أما من أين تحدر يهود الجزيرة العربية هؤلاء ، فيما اذا كانوا قد أتوا من فلسطين بعد انكسارهم على يد البيزنطيين ، كما يخبر ابو الفرج الاصفهاني في كتابه البارز « الاغاني » ، أو فيما اذا كانوا عرباً من الجزيرة العربية تهودوا بعد ذلك ، كما يخبر ياقوت في « معجمه » ، ان هذا التساؤل والاجابة عليه لهما دلالة ليست عديمة الأهمية في دراسة وتوضيح ابعاد وآفاق وعي الانسان العربي آنذاك . ذلك لان اليهود قد تأثروا في الاسكندرية وعلى البحر الابيض المتوسط بشكل قوي ومباشر بالثقافة الهلينية . ولاشك انه في الوقت الذي يستعيد المرء فيه في ذهنه الدور الذي مارسه اليهود في حركة الترجمة العاصفة من اليونانية الى العربية ، يجد نفسه على طريق منح ثقته لراي ابي الفرج الاصفهاني . هذا بالاضافة الى ان هنالك فعلاً عرباً تهودوا تحت تأثيرات عديدة احتواها التفاعل والتبادل التجاري الذي تم بين العرب والشعوب الأخرى(٢) .

---

(١) انظر حول ذلك : سيرة الرسول ــ عن طبقات ابن سعد ، نفس المعطيات السابقة ، على صفحات مختلفة . وايضا : المسعودي ، التنبيه والاشراف ــ دار التراث ــ بيروت ١٩٦٨ ، ايضا على صفحات مختلفة .

(٢) بالعلاقة مع هذا الواقع التاريخي نرى من الضروري الاشارة الى أن الصهيونية العالمية تزيف التاريخ الحقيقي ، حين تتهم من يقاومها ويقاوم اسرائيل بالعداء للسامية . فالعرب « الجاهليون » وفي الدولة العربية ــ الاسلامية لم يكونوا معادين لليهود ، من حيث هم كذلك ، اي يهود مؤمنون ب « الدين » اليهودي ، وانما ضد العرقية ، ضد خرافة « الشعب المختار » وضد « الصهيونية » ضمنهم .

لقد اثرت اليهودية على بنية الوعي الانساني العربي ، وذلك من خلال ١ً ــ التصورات الخاصة بها والتي طرحتها امام ذلك الوعي ، و٢ً ــ من خلال التاثيرات الهلينية التي ادخلتها معها الى الجزيرة العربية . فمن حيث تصوراتها الدينية نجد تأثيرها قد تمّ عبر فكرتين ، فكرة « الشعب المختار »، وفكرة « الاله الواحد » .

اما من ناحية الفكرة الأولى ، فقد كان تأثيرها سلبياً ورجعياً . لقد ساهمت ، حسب ما ارى ، في تكوين بعض ارهاصات « الشعوبية » أو « العرقية » في ذلك الوقت وفي أوقات لاحقة ، وإنْ كان هذا قد تم على نحو غير مباشر . فلقد عاش اليهود في يثرب منعزلين نسبياً عن العرب المسيحيين والآخرين ، او محاولين العيش بعزلة عن هؤلاء .

وقد كان في ذلك خطوة خطيرة على طريق محاولة اكساب « اليهودية » مضموناً وطابعاً عرقيين الى جانب كونها عقيدة دينية . لم تسرْ الأمور كما أريد لها ان تسير ، ذلك لأن « اليهودي » العربي ظل يمارس وجوده من حيث هو كذلك ، اي عربي .

ان فكرة « الشعب المختار » اليهودية يمكن فهمها وتفسيرها بالدرجة الاولى انطلاقاً من رؤية اجتماعية طبقية . فلقد اخذ بها (اي اليهودية) بشكل عام اولئك الأفراد ضمن العرب ، الذين كانت لهم فعلاً مواقع اقتصادية متينة وخصبة . فالقيّمون على شؤون الصناعات الحرفية والزراعية الأولية كان الكثير منهم يهودا . ان « الشعب المختار » كان في تصورهم تلك المجموعة من الناس القادرة فعلاً على الاحاطة بالحياة الاجتماعية ــ الاقتصادية بشكل عملي فعّال . ووضعهم « الشعب المختار » تلقاء الشعوب « الأخرى » على نحو متعارض متجابه ، يعني اضفاء طابع ديني ــ عرقي على التعارض والتناقض بين الذين يملكون ويحسنون الاحاطة العملية تلك وبين الذين لايملكون ولم يدخلوا حلبة الحياة الاقتصادية . لقد جاء في «التنبيه والاشراف» للمسعودي ، عن عمر بن الخطاب ان «الرسول» قال : « لايجتمع دينان في جزيرة العرب »(١) ، يقصد بهما الاسلام واليهودية .

والحقيقة ان اليهود ناصبوا الدعوة الاسلامية العداء ليس فقط دينياً ، وانما أيضاً وبشكل عنيف اجتماعيا واقتصاديا . ان عدم امكانية

---

(١) المسعودي : التنبيه والاشراف ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٢٢ .

تواجد « دينين » في الجزيرة العربية يعني ، ضمن مايعنيه ، عدم امكانية تواجد « الذين يكنزون الذهب والفضة » مع « الفقراء والمساكين .. » . واليهود ، ومنهم قبيلة بني قنيقاع التي عمل افرادها كصاغة(١) ، استشفوا فعلاً مخاطر الحركة الاسلامية عليهم . فكانت حروب بين الفريقين(٢) ، جسّدت بعمق كفاح عالمين متناقضين ، عالم المرابين والتجار الاثرياء وعالم المسحوقين من أرقاء وعوام .

ولا شك ان فكرة « الشعب المختار » اليهودية ، التي لقيت قبولاً لدى وسط عربي معين (أي لدى العرب الذين تهودوا) ، يمكن تقصّيها في « العصبية الجاهلية » وفي « الشعوبية » ، كما ذكرنا سابقاً .

بيد أن الفكرة اليهودية الأخرى « الاله الواحد » كان لها ـ منظوراً للمسألة من جانبها التاريخي ـ صدى ايجابي ، وخصوصاً في المدن والمناطق المتحضرة نسبياً ضمن العلاقات الاجتماعية في الجزيرة العربية آنذاك . ففي تلك المدن والمناطق تأجج نزاع بين الواحديين (في هذه الحال : اليهود) وبين عبدة الاوثان المختلفة . وقد برز هذا الوضع في مكة بوضوح .

لقد واجه الملأ المكي خطراً جدياً ماثلا في فكرة «الألوهية الواحدة » ، كما شكلت هذه الفكرة في المسيحية والاسلام ، في حينه خطراً على ذلك الملأ . بيد انه من الملاحظ أن هذه الفكرة ، التي رفضها الملأ ذاك ، لم تكن داعياً لرفض فكرة « الشعب المختار » من قبله ، اي من قبل « النخبة المختارة » في مكة . هكذا نكون قد تحاشينا في بحثنا الوقوع في وهم يقوم على أن « اليهودية » قد دخلت الجزيرة العربية آنذاك في « وحدتها » المزعومة المكونة من « الاله الواحد » و « الشعب المختار » . فخطر الفكرة الاولى على الملأ المكي لم يكن موجهاً ، بالدرجة الأولى ، ضد أوثانه ، من حيث هي أوثان بلغ عددها ٣٦٥(٣) ، وانما ضد مصالحه وامتيازاته الاجتماعية والاقتصادية والدينية والحقوقية ، التي كمنت وراء تلك الأوثان . ذلك لأن هذه الأخيرة كانت تشكل مصدراً رئيسياً خصباً لحياة الملأ الثرية . فالحجاج قد وفدوا من كل مناطق الجزيرة العربية الى مكة من اجل تقديم الضحايا والقرابين للاوثان المؤلهة ، وذلك مقابل كمية من النقد أو اعطيات أخرى تقدم الى ذوي الأمر من الملأ .

---

(١) سيرة الرسول ، عن طبقات ابن سعد ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٣٢ .
(٢) انظر حول ذلك مثلا : نفس المصدر السابق ، ص ١٣١ ، ١٥٧ ، ١٧٧ ، ١٨٩ .
(٣) انظر : ر. لانداو ، الاسلام والعرب ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٥ .

اما المسيحية فقد كان تأثيرها على الوعي العربي في الحقبة القبلية البطريركية أكثر عمقاً عما هو لدى اليهودية . وكاليهودية ، انتشرت المسيحية بشكل خاص في المناطق المدينية ، حيث كان سائداً نوع من التشكل السياسي والاجتماعي المتميز ، كالحيرة ونجران . وقد دخلت المسيحية الجزيرة العربية ممتزجة ومتأثرة بالثقافة اليونانية الهلينية بوضوح . أما ادخالها الى جنوبي الجزيرة العربية فقد تم على أيدي الأحباش ، الذين وصلتهم المسيحية بواسطة البيزنطيين(١) .

ان اللحظة أو الجانب الديني من الوعي العربي المديني دُعم ، بشكل أساسي ، من قبل المسيحية واليهودية ، اللتين انتشرتا في الجزيرة على نحو غير متساو . ونحن نلاحظ هذا الواقع غير التساوي مكثفاً في مكة .

وفي الحقيقة ، يشكل ظهور وانتشار المسيحية واليهودية في الجزيرة العربية ، من الناحية التجريدية الذهنية ، تقدماً ملحوظاً تلقاء الوثنية . فلقد اكتسب الوعي العربي آنذاك ابعاداً جديدة وقدرة على التجريد أكثر من أية فترة مضت . ولكن هذا التقدم لم يكن كذلك بالنسبة الى عملية المعرفة العقلانية للواقع الموضوعي ، الطبيعي والاجتماعي .

اما « الوثنية » فقد ظلت محتفظة ببعض مواقعها القوية ، وخصوصاً في مكة . ان الحسّية البدائية والتشخيص والتجسيد في الاوثان انتصبوا في نزاع مع « التوحيدية » المسيحية واليهودية ، المتضمنة نوعاً من التجريد الذهني . بيد ان الوثنية اعتقدت ، كالمسيحية واليهودية ، بوجود قوى غير مرئية ومن لُحمة مغايرة للحمة واقعنا الاجتماعي والطبيعي الموضوعي . ولكن خلافاً للمسيحية واليهودية ، نجد الوثنية قد تضمنت جانباً **طبيعانيا** . فالوثن المسمى بـ « ود » مثلاً ، الذي يظهر لنا في شكل رجل عملاق سلاحه في يده ، كان يعني بالنسبة الى قبيلة « عزرة » القوة ، ويجسّد الدور الهام للحرب (الغزو) في الحياة اليومية الاقتصادية العامة والشخصيةوالاخلاقية . كذلك أيضاً الوثن « العزى » ، الذي تضمن شكل كوكب فينوس ، وعُبد من قبل القرشيين في مكة ومن آخرين .

ان الطبيعية (نتورا لتيت)(٢) المتضمنة في الاوثان اختزنت عنصراً انسانياً ، تولّد من محاولة تحويل « عواطف ومشاعر » الظواهر الطبيعية في خدمة الانسان .

---

(١) انظر : نفس المصدر السابق ــ ص ٢٢ .

(٢) Naturalitaet

هكذا يمكن اعتبارها شكلاً بدائياً من الإنسية (انتروبومورفزم)(١).
و « النفس » في الاطار الوثني ، الذي ساد آنذاك ، لا تملك استقلالية تلقاء الاجسام والاشياء الطبيعية ، الا من خلال كونها « نفساً » لهذه الاجسام والاشياء .

ان الاجسام والاشياء الطبيعية هذه منحت نفوساً وقوى خاصة لا يمكن فصلها عنها . ونحن نلاحظ ذلك من خلال التصور حول « الشيطان أو ابليس » نفسه . فالشيطان يقيم في كل جسم او موضوع « شيطاني » ، « شرير » . والمدقق في الأمر يجد مثل هذه التصورات في عصرنا لدى بعض القبائل البدوية في المملكة السعودية مثلاً .

ان الاعتقاد بوجود مثل هذه « النفوس » لم ينطلق من تصور لامادي أو لاحسّي (بمعنى ماوراء الحس) . هذا يعني ان ذلك الاعتقاد لم يتجاوز التصور الحسي الخاص بطبيعة مؤنسنة .

ان هذا الاتجاه قد ساد ، بالدرجة الأولى ، لدى البدو الرحل القدماء . فهؤلاء كسبوا حياتهم المعاشية تقريباً فقط من خلال ممارستهم الرعي . ان المطر ، والارض الخصبة ، والجمل ، والخروف شكلوا وكوّنوا آفاق الحاجات الحياتية للانسان البدوي ولآفاق وعيه الذاتي . وقد تضمنت هذه العلاقة بين تلك الاطراف المتعددة طابعاً سببياً عفوياً . وبطبيعة الحال، فقد تكون وتبلور ذلك على طريق « العمل » المجسّد بتحصيل البدوي لحاجاته اليومية الضرورية المتواضعة . فالمطر والارض الخصبة والجمل والخروف يخدمون حياته المتواضعة تلك . ولذلك فوجوده مشروط بشكل ضروري بوجودهم . فالمسألة ظلت ، كما هو بيّن ، محصورة ضمن نطاق الحياة اليومية للبدو ، ولا شيء آخر فوق ذلك .

ان البدو القدماء لم يستطيعوا القراءة والكتابة . وقد خضعوا لقبائلهم وعشائرهم ، التي ملكت كل واحدة منها « عالمها الذهني » الخاص . وارتبط هذا العالم الذهني بالحاجات الحياتية الأولية للقبيلة وللعشيرة . ولكن مع تسرب المسيحية واليهودية الى الجزيرة العربية أخذ الاتجاه الطبيعاني ، الذي عرضنا له فوق ، يكتسب أشكالاً دينية متميزة . فالاستقلالية الطبيعية للنفس الخاصة بالاشياء والمواضيع الطبيعية أخذت تُوجّه من قبل هذين الدينين باتجاه غيبي ديني مفارق . وقد تم هذا

---

(1) Anthropomorphismus

بمقدار ما استطاع المتسربون الجدد أن يفرضوا انفسهم ضمن القبائل العربية البدوية .

بيد أن هذه لايعني القول بأن اللحظة الدينية الغيبية قد وجدت ارضها الخصبة بدءاً من دخول المسيحية واليهودية الى حياتهم . ذلك لأن مثل هذه اللحظة تنشأ ، بشكل عام ، خلال عملية العمل الانساني كتعبير ذهني عن العجز المادي الاجتماعي والنظري المعرفي للانسان الاجتماعي .

الى جانب ذلك كله نجد ان تلك الرؤية للعالم لدى البدو لم تتكون بمعزل عن أي تأثير اجنبي . فمما لا شك فيه أن مجموع مناطق الجزيرة العربية قد تأثرت بدرجات مختلفة بالحضارات البشرية السابقة . وقد لعبت التجارة في عملية التأثير والتأثر هذه دوراً رئيسياً مرموقاً . خلال ذلك وجدت الجزيرة العربية نفسها في نقطة لقاء واحتكاك هامة بين الطريقين التجاريين الرئيسيين المتقاطعين ، واللذين من خلالهما التقى الشرق بالغرب على نحو يدعو الى الدهشة .

على أساس من هذا الاستيعاب للمسألة نستطيع فهم النزاعات العنيفة والمديدة ، التي اندلعت بين القوى الكبيرة آنذاك من أجل السيادة على المناطق الهامة اقتصادياً واستراتيجياً في الجزيرة العربية . فنحن نقرأ في كتب التاريخ بأن المصريين القدماء قد اسسوا عام ٣٠٠٠ قبل الميلاد مستعمرة في يثرب ، بغاية البحث عن النحاس واستخراجه . كما هاجم قائد الاسكندر الكبير المسمى « انتيغونوس » مدينة سلع ، عاصمة الانباط من أجل اخضاعها لحكمه ، ولكنه لم يفلح في ذلك . الا ان هذه المدينةاخضعت لاحقاً ، أي عام ١٠٥ بعد الميلاد ، من قبل الامبراطورية الرومانية ، وعام ٥٤٠ من قبل الفرس ، واخيراً عام ٥٥٠ من قبل الرومان(١) . كما ينبغي الاشارة هنا الى النزاعات المديدة والعنيفة التي دارت بينالفرس والبيزنطيين من أجل المنطقة الجنوبية الخصبة في الجزيرة العربية .

إنطلاقاً من ذلك يصبح بيّناً ، ضمن اية تأثيرات غنية ومتعددة تحقق التبادل العميق الاقتصادي – الماديوالفكريبينالجزيرة العربيةوالحضارات السابقة والمعاصرة لها . هذا يعني ان اللحظة الدينية – اللاعقلانية في وعي العرب البدو لم تجد مصدراً وباعثاً لها فقط في الارهاصات التي قدمتها ، في هذا الحقل ، المسيحية واليهودية فقط ، وانما أيضاً في الأديان والاساطير

(١) انظر : ر. لانداو ، الاسلام والعرب – نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٩/٣٠ .

القديمة الفارسية والهندية واليونانية ــ الرومانية والمصرية ، التي حملها تجار وسائحو تلك البلدان ، الذين قدموا الى الجزيرة العربية . لذلك نستطيع القول بأن الطقوس الدينية قد نشأت هناك ــ في الجزيرة العربية ــ أيضاً تحت تأثير حركة التبادل الاقتصادية والفكرية هذه . بل نحن نميل هنا الى الافتراض بأن العرب القدماء قد تعرفوا على تأليه الاوثان والاصنام عن طريق المصريين أيضاً .

وقد ارغمت التصورات الحياتية العفوية للبدو القدماء ، التي اختزنت في اثنائها الاصلية عناصر طبيعانية متعارضة مع الروحانية الغيبية ، على التلاشي تحت الضغط الكبير للمسيحية واليهودية والوثنية المحوّلة دينياً . فكل موضوع (وضمن ذلك الانسان البدوي نفسه) ، الذي يحتوي « ذاته » أو « نفسه » ، وُضع في تعارض مع « ذاته » أو « نفسه » . ذلك لأن « ذاته » أو « نفسه » فصلت عنه،وا ضفي عليها طابع غيبي مفارق . وقد فصلت النفس ومنحت استقلالية تلقاء الجسد على ذلك النحو في التكثرية(١) (في هذه الحال : الوثنية) كما في الواحدية(٢) (في هذه الحال : المسيحية واليهودية) . الى جانب تلك الاتجاهات الدينية والارهاصات الطبيعانية ، كان قد وُجد اتجاه طبيعاني الحادي متميز مثّله « الدهريون » . ان كتاب « الملل والنحل » للمؤرخ الفلسفي الشهرستاني يعتبر وثيقة هامة في تاريخ هذا الاتجاه الفكري . فهو قد سماهم ، وهو المؤرخ الفلسفي المثالي،«معطلة العرب » ، ورفض آراءهم بشكل حازم(٣) . وقد صنفهم في ثلاث مجموعات هي ١َ ــ منكرو الخالق ، والبعث ، والاعادة . و٢َ ــ منكرو البعث والاعادة و٣َ ــ منكرو الرسل .

وخلال بحثه لمعطلة العرب ، يعتمد الشهرستاني بشكل رئيسي اساسي على القرآن كمصدر تاريخي. هذا يُري ، من طرف آخر ، انه حتى من جانب الاسلام اعترف بوجود هذا الاتجاه الطبيعاني الالحادي في المجتمع العربي البطريركي القبلي .

لقد ساهم في تكوين ذلك الاتجاه وجود العنصر الطبيعاني المتعارض مع العنصر الغيبي المفارق في وعي العرب « المثقفين » آنذاك ، والماحكات والمناقشات الحادة التي تمت بين الاتجاهات الدينية والفكرية (مثل

---

(١) Polytheismus (٢) Monotheismus

(٣) انظر هذا الكتاب للشهرستاني ، قسم٢ ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٢٣٥ ــ ٢٤٩ .

المسيحية واليهودية والأديان الهندية والفارسية والبيزنطية والفرق الطبيعانية الدنيوية) . ولا شك أن معالجة المصدر الأجنبي لهذا الاتجاه الفكري تشكل جانباً هاماً من المسألة .

بيد انه من الضروري أيضا تقصي الأطر الاجتماعية ـ الاقتصادية والفكرية العامة ، التي تحرك في أرجائها ذلك الاتجاه .

لقد أبرزنا في مواضع سابقة من هذا الكتاب ونتيجة لتحليل قمنا به للوضع الاجتماعي للطبقات المسحوقة في الجزيرة العربية ، وخصوصاً في مكة ، أن هذه الطبقات (الرقيق ، والعوام الأحرار ونصف الأحرار) تتحدد اجتماعياً وتاريخياً وفكريا من حيث هي مبدعة المجتمع الجديد . ومن حيث هي كذلك ، كانت تجد نفسها بشكل أو آخر وبقليل أو كثير من الوضوح والوعي متجهةً باتجاه الأخذ بايديولوجية تناهض الايديولوجية الوثنية الغيبية السائدة ، ايديولوجية التجار والمرابين . وقد كان للدهرية أن تمارس هذا الدور التاريخي كايديولوجية للطبقات المسحوقة . إلا أن آفاق التقدم الاجتماعي والفكري آنذاك لم يكن لها ان تستوعب ذهنياً من قبل « الدهرية » ، وذلك لسببين : أولهما يكمن في الضعف وعدم التماسك الفكريين في الدهرية من حيث هي رؤية فكرية معينة ، لم يكن لها أن تمنح تلك الطبقات المسحوقة بوصلة نظرية فكرية ، لأن منطق التاريخ كان قد تحدد آنذاك من خلال آفاق التقدم ضمن رداءٍ ديني . أما السبب الثاني فهو التمركز الشامل للمسيحية واليهودية في الجزيرة العربية آنذاك .

وهنالك واقع ينبغي ابرازه ، وهو أن الدهريين العرب قد تأثروا بشكل مباشر بالدهريين الفارسيين ، وذلك عن طريق المواصلات التجارية المستمرة والسلمية معهم . وقد تيسر لهذه المواصلات أن تكتسب وتائر عالية في تطورها من خلال احتكاك العرب بالفارسيين ، بشكل خاص في الحيرة التي اسست من قبل الفارسيين وحكمت من قبل العرب اللخميين .

إن De Boer يرى أن الدهرية قد اكتسبت « اعترافاً مكشوفاً خلال حكم الساساني يزدجرد الثاني (من ٤٣٨/٩ ـ ٤٥٧) »(١) .

إن الدهرية ترى في **الزمان** السبب الأولي للوجود . والزمان هذا ، حسبها ، غير مخلوق ولا نهائي . والفريق الواحد ضمن الدهرية رفض

(١) دي بوير : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، شتوتغارت ١٩٠١ ، ص ١٥ .

الاعتراف بوجود اله إطلاقاً : « وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر . »(١)

إن الشهرستاني في كتابه المشار إليه سابقاً لا يسمي لنا أي ممثل لذلك الاتجاه الدهري .

إلا أن الآخرين ، أي المجموعتين الاخريتين ضمن الدهريين ، اعترفوا بوجود اله ، في الوقت الذي رفضوا فيه البعث والاعادة . إن هذا التمايز والاختلاف يُبرر من قبل الشهرستاني بشكل غير تاريخي وعلى نحو تعسفي . فهو يورد بيت شعر لشاعر مجهول الاسم :

حيـــاة ثم موت ثم نشر حديث خرافــة يا أم عمرو(٢)

وخلال ذلك يفترض الشهرستاني ، دون مبرر واضح وعقلي ، أن بيت الشعر هذا يتضمن القول بوجود خالق بغض النظر عن نفي البعث . بعكس ذلك يمكننا أن نفترض بأن أولئك ، الذين رفضوا البعث المسيحي ، رفضوا أيضاً القول بوجود خالق للعالم .

إن ذلك الاتجاه الطبيعي الالحادي لم يكن قوياً بشكل كاف ، بحيث يقف في خط معـــارض قوي لـ (الكثروية) ، أي تعدد الآلهـــة في الجزيرة العربية ومعارض للتصور حول إله واحد الذي كان ممثلا من قبل « الحنفية »

إن الاسلام قد نشأ تاريخياً عبر ملامسات عميقة كثيراً أو قليـــلاً للمسيحية واليهودية والوثنية ، حيث جعل من اللحظة الدينيـــة موضوع وجوده الديني . ولقد حدث هذا بالرغم من الخلافات والتناقضات التي برزت بينه وبين هذه الاتجاهات الدينيـــة . أما الارهاصات الطبيعيـــة الالحادية ضمن الوثنية فانها لم تتلاش نهائياً مـــع نشوء وتطور الاسلام . إنها اكتسبت وجوداً جديداً ضمن الاتجاهات الفكرية المادية اللاحقة .

---

(١) القرآن ، سورة الجاثية ـ الآية ٢٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣٦ .

المراحل الأساسية في تكوين علم وفلسفة في المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط

مع نشوء الاسلام وتبلور آفاقه نجد بدايات حياة فكرية قد أخذت في التكوّن . و « الجدّة » الحقيقية التي جسّدها الاسلام نفسه كمنت في تقدميته التاريخية . إن هذه التقدمية التاريخية كانت قد برزت في تعارض واضح مع المسيحية واليهودية . ونحن هنا نرى أن ذلك يكمن في « دنيويته » . هذا يظهر لنا بشكل متميز عبر مقارنة مع المسيحية الأرثوذكسية .

إذا كانت العلاقة بين الانسان والاله في إطار فكرة التثليث لدى الاشكال الأساسية السائدة آنذاك في الكنيسة المسيحية ، وهي اليعقوبية والملكانية والنسطورية ، قائمة على إرتباط وجودي « انطولوجي » معين مابين الاله والانسان ، والانسان والاله ، فإنها تكتسب الصيغة التالية : الأب والإبن والروح القدس . على أساس هذه العلاقة نرى أن ليس هنالك من هوّة لا تعبر بين الانسان والاله . فالانسان (أي المسيح) هو على نحو ما جزء من الاله أو شيء مشابه له حسب الزمان والذات .

أما الأمر في الإسلام فإنه يختلف في نقاط معينة . ففيه تكمن هوّة لاتتجاوز بين الإله والإنسان . فالإله هنا خلق الانسان ليس من ذاته (أي من ذات الإله) وليس من مادة ما ، وإنما من عدم سلبي مطلق . فالقرآن يؤكد : « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »(1) .

ولقد توجب ، انطلاقاً من واقع الهوة تلك ، على الفلاسفة والمتصوفين في إطار الدولة العربية الإسلامية الوسيطة أن يكافحوا من أجل انسنة العلاقة بين الإله والإنسان بغاية ابراز الانسان كعنصر فعال ليس فقط في العالم المادي ، وإنما أيضاً في العالم الآخر ، الإلهي . ولهذا السبب بالضبط

---

(1) القرآن ، سورة العمران ، الآية ٥٩ .

كانت فلسفة « وحـدة الوجود » و « نظـريـة الفيض » قد احتلتـا مكانا بارزاً في الحياة الفكرية للدولة تلك .

إن الإرتفاع الى الإله من قبل الانسان قد حلّ ضمن المسيحية حسب كل من الآراء التي طرحت لدى الفرق المسيحية المختلفة . اما في الصوفية الاسلامية ـ العربية فقـد برزت مسألة الإرتفـاع ذاك في محور ومـركز المشكلة ، وكذلك أيضاً الى حد ما في الفلسفة آنذاك .

إن هذا الموقف الفكري النظري للمسيحية والاسلام انتصب بشكل معارض للممارسة لدى الانسان المسيحي والانسان المسلم . ففي الممارسة المسيحية تبرز سلبية العلاقة بين الإله السلبي والانسان المعذب ، أو سلبية الإله والانسان في آن واحد . إنها غربة تجاه العالم المادي الواقعي . ولكن من الملاحظ أن التأكيد على « الفرد » في المسيحية وإبرازه إنما هو شكلي . ففي الحقيقة ، ليس ذلك الإبراز لدور الفرد أكثر مـن موقف ذاتي تأملي يسهم في عملية اغتراب هذا الفرد تلقاء واقعه الموضوعي الحقيقي . إنهـا ذاتية سلبية تكمن مهمتها في « تخليص » الانسان الفرد من « هذا » العالم التعيس الملعون ، اي في إخضاعه وتبييئه مع هـذا العالم . لقد كان هذا ولا يزال جانباً جوهرياً من جانب التصورالمسيحي حول علاقة الانسان بالاله .

بيد أننا نلاحظ المسألة مختلفة لدى الاسلام . فالفرد هنا يرى نفسه امام مهمات كثيرة وعميقة تجاه نفسه هو . و « خلاصه » يتعلق به نفسه الى حد متميز . إن الخطيئة الأصلية ، التي يمكن إزالتها أو التخفيف من تأثيرها ضمن المسيحية من خلال تضحية شخصية ، ولكن سلبية ، إن هذه الخطيئة تضع أمام الانسان المسلم وجائب ومهمات دنيوية وملموسة مـن أجل تجاوزها . وهكذا فليس « العذاب » السلبي هو طريق الى الخلاص ، كما هـو الحال في المسيحية ، وإنما « الكفاحية » الـدنيوية المغلفة بأغلفة دينية هي محتوى الخلاص في الاسلام .

إن « الخلاص » يكتسب ضمن الاسلام مضموناً آخـر ، حيث انه (اي الاسلام) يؤكد على الانسان الشخص الاعتيادي . ومن الأمور التي تحتاج الى التقصي والبحث الدقيقين كون «الاسلام» ، الذي نشأ في القرن السابع ضمن ظروف حرجة اجتماعياً واقتصادياً وثقافيـاً ، قـد جسد مرحلة جديدة هامة من مراحـل عملية تجاوز الاطر الماورائية الموغلـة في إنغلاقها الماورائي . ففيه لم يتكون جهاز كهنوتي مستقل عن البنية الاجتماعية السائدة . فالشيخ أو الإمام أو الفقيه لم يكن له وظيفة دينية من حيث هو

كذلك (في وقت لاحق تكونت هذه الوظيفة) ، بل كان يمارس في نفس الوقت مهنة ما ، كأن يكون لحاماً أو فلاحاً أو طبّاعاً أو تاجراً الخ . . .

لاشك ان هذا « التوزع » الأجتماعي الطبقي في بنية « المؤمنين » المسلمين قد لعب دوراً خطيراً في التطور الفكري آنذاك ، ولاحقاً ضمن المجتمع العربي ــ الاسلامي . ان التوزع الاجتماعي الطبقي ذاك كان الخلفية « الاجتماعية » للتوزع الفكري والديني ضمن المسلمين . والجدير بالاهتمام العميق أن نشوء الفرق والتيارات والاتجاهات الدينية والفكرية انطلاقاً من الاسلام كان قد رافقه عملية تأويل عميقة الجذور من قبل المسلمين المتميزين اجتماعياً طبقياً وفكرياً ثقافياً .

ان الكثيرين من المستشرقين والباحثين العرب يقعون في متاهات ذاتية مثيرة ، حين يحاولون طرح مسألة « التأويل » للاسلام ، التي نشأت أولياً مع منشئه . فهم يفهمونها كظاهرة فكرية محضة منعزلة عن آفاق التطور الاجتماعية والحضارية العامة في الدولة العربية ــ الاسلامية آنذاك.

الى جانب ذلك العنصر الثوري المحرك ، التأويل ، طوال وجود الدولة تلك ، يمكن ان نذكر ايضاً تنكّر الاسلام لفكرة « الوسيط » كجانب محرك آخر منه في اتجاه تعميق آفاقه الدنيوية . بمناسبة موت « الرسول » في ٨ حزيران عام ٦٣٢ وقف الخليفة الأول ابو بكر الصديق يخطب في الناس : «من يعبد محمداً، فان محمداً قد مات،ومن يعبد الله، فان الله حي لايموت». ان محمداً لم يتمتع بتلك المواصفات التي أطلقت على المسيح . ان المسيح هذا ، « ماسح العذاب من على الارض » ، يموت من أجل خلاص الآخرين. فالخلاص المسيحي متجسد في فعل التضحية الذي حققه المسيح .

ومن الخطأ البيّن وضع مفهوم « الشفاعة » المحمدية مع مفهوم « الخلاص » المسيحي في اطار واحد . ان « الشفاعة » المحمدية لاتتآخى مع فكرة « الوسيط المخلّص » ، الذي يحمل على كتفيه اثقال الانسانية بمجموعها ، فلكل « نفس ماكسبت » . فالانسان يقف أمام أو تحت الاله وحيداً ، دون وسيط ، وبمعنى آخر ، دون مؤسسة كنسية . أما الاله فهو ، على العكس من ذلك ، في كل الوجود ، أيضاً في داخل الانسان . وهذا يتضمن في ذاته نتيجة ، هي ان الانسان المسلم ليس بحاجة «للاتحاد» بالاله ، لكي يحقق مطامحه ومثله العليا . ان مطامحه ومثله هذه يمكنه تحقيقها في عالمه الانساني الحقيقي .

ان الاله الاسلامي يستطيع الوصول الى اي فـرد . والعكس ليس كذلك . أي أن الانسان غير قادر للوصول الى الاله أو الاتحاد به . بالطبع هو يستطيع «الوصول» الى الاله بالمعنى المجازي ، بمعنى أنه (أي الانسان) ينفذ « أوامر » الاله المنصوص عنها في « كتابه » . وبذلك فهو قريب منه، محبب اليه .

بيد أنه ضروري أن نشير الى أن تلك العلاقة بين الاله والانسان المسلم لايمكن أن تؤدي اطلاقاً الى اقتراب الانسان منه اقتراباً وجودياً «انطولوجياً». ان تصوّرَي «المفارقة» و «العلوية» يتمتع بهما الاله من حيث «الذات» ، في الحال الذي يظل فيه ضمن العالم الانساني مـن حيث الفعل والتـأثير وانطلاقاً من مقتضيات « العنـاية الالهية » . ولكن بالرغم من هـذا فان العلاقة تلك ــ منظوراً اليها انطلاقاً من الاله الى الانسـان ــ كـانت تشكل ملامح أولية غير صريحة وغير مباشرة لتصور كوني قائم على «وحدة وجود» مثالية(١) . أو ربما يكون أدق اذا رأينا في جـانب العلاقة تلـك (اله ← انسـان) عاملاً غير مباشر من عوامل نشوء وتطور نظرية عربية ــ اسلامية لاحقة في وحدة الوجود .

والتصور الاسلامي الأوّلي هذا حول وحدة الوجود أحادي الجانب . فهو ينفي ، كما رأينا ، كل علاقة متبادلة نشيطة بين الاله والانسان . ذلك لأن هذا الاخـير (الانسان) يعتبر ، ضمن هـذه الرؤية للمسألة ، نتاجاً سلبياً للإله. بل انه يشكل «الهيولي» السلبية ، التي تحدث عنها ارسطو . وهو بالتالي لا يملك سوى حاضره المفرد المتعيّن . وفي الوقت الذي تشغل فيه الهيولي لدى ارسطو مكاناً ابرز تاريخياً من الانسان الاسلامي (ذلك لأنها خالدة في الزمان ، بينما يُخلق الانسان ذاك من عـدم محض) ، فانه (أي أرسطو) يحدّ من نطاق فعالية الالـه ، بحيث يجعل منـه في الخط الأول محركاً أول . ان هذا الاله الأرسطي خالد ، ولا نهائي . لكنه لايتدخل في جزئيات العالم . وهذا يعني ان ارسطو أسقط صفة وقدرة « العناية الالهية » عن الاله . على العكس من ذلك ، تكوّن « العناية الالهية » جزءاً جوهرياً من مفهوم الاله الاسلامي .

والحقيقة ، ان تصور الاله المطلق ، المحيط بالعالم والمسيّر له كله

---

(١) « وهـو الله في السموات وفي الارض يعـلم سركم وجهركم .. » ــ القرآن ، سورة الانعـام ، آيـة ٣ .

نشأت كتعبير عن رفض الاله المسيحي المؤتسن والاله اليهودي المحدود الأفق والفاعلية في العالم . وهي (أي تلك الفكرة) حيث تكونت ، فانها كانت بذلك تعبيراً عن النشاطية العملية غير المباشرة للمكيين ، الناحية منحى توحيدياً في الحقول الاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

ولقد أثر في تبلور الوضع « الروحي » الجديد في الجزيرة العربية عاملان أساسيان : الأول هو الضرورة التاريخية الملحة لخلق وحدة اجتماعية ـ اقتصادية وسياسية في المجتمع ، وذلك بالعلاقة مع تعاظم ونمو احتياجات الحركة التجارية المنفتحة على العالم . أما العامل الثاني فهو التأثر العميق بمستوى التطور الديني المسيحي واليهودي حتى آنذاك ، مرتبطاً بالماحكات العنيفة المتشعبة والخصبة بين الوثنيين والدهريين والواحديين . ان « الله » هو اله الجميع . فالتجارة المنفتحة على العالم ، وبالتالي الافكار الشمولية التي طرحت نفسها على مستوى عالمي كانت قد وجدت في « وحدانية » التصور الديني والعاطفي تبريرا مقبولاً وسهل التفهم من قبل مجموعات من الناس تجمعهم وحدة الهدف والسلوك الاجتماعيين . وباعتبار ان الاسلام قد عبر في مرحلة نشوئه عن المطامح الحياتية الأولية للعوام والرقيق والمزارعين والصناع الصفار ، وذلك من خلال العمل على تحقيق تلك المطامح عن طريق ممارسة التجارة الواسعة وتطوير الحياة الاجتماعية العامة ولمّ شمل تلك الفئات من السكان في وحدة سياسية محددة ، باعتبار ذلك كله نرى أن « الاله » الاسلامي هو اله « المحرومين » الذي يسلط « غضبه » على الظالمين المرابين . والمحرومون اولئك لهم ، الى جانب نتائج كفاحهم في الحياة الدنيوية ، الجزاء الكبير في « الجنة » ، بينما الظالمون هؤلاء سوف يلقون العذاب الأليم في « النار » . وفي الوقت الذي نرى فيه الاتجاه قوياً في الاسلام للتاكيد على امكانية تحقيق مطامح ومطالب الانسان المسلم خلال حياته الدنيوية دون شرط « الاتحاد » بالاله ، نلاحظ ان هذا « الشرط » وارد في المسيحية ، وذلك من خلال اتحاد « الابن » و « والآب » وتكوينهما « الروح القدس » . وبالرغم من أن الاسلام لم يمل الى طرح «الإله » من خلال تصور قائم على«وحدة الوجود Pantheism » ، فانه لم ير فيه ذاتاً محضة توجد بعيداً عن العالم المادي . ان « علوية » الاله الاسلامي لا تتضمن القول بذات موجودة بعيداً عن ذلك العالم على نحو مطلق .

بالطبع ، نحن نلاحظ أن الاسلام يميل الى القول بالاله على نحو بنتيئي

ــ أي انطلاقاً من وحدة الوجود ــ ، ولكن فقط من طرف واحد هو : الله ــ الانسان . أي أن الله هو الذي يحيط بالانسان والعالم بينما الانسان لايمكنه الاتحاد أو الاحاطة بالله . ولقد عمل المتصوفة الاسلاميون والفلاسفة النازعون منزع وحدة الوجود لاحقاً على اتمام «الحلقة» ، حيث أكدوا على ضرورة « الصعود » من الانسان الى الاله و « النزول » من الاله الى الانسان . كما ان المعتزلة ركزوا سهام نقدهم على تصور « الاله » من خلال رفضهم لل « جبرية » وللتمييز بين « ذاته » و « صفاته » .

ان هذا كله كان ذا اهمية عظمى في تأثيره على عملية تكوين علم نظري وتجريبي في اطار المجتمع العربي الاسلامي الوسيط .

لقد نشأت وتطورت الفلسفة هناك في علاقة عضوية مع العلم ، ولكن ليس بشكل متواز . وعلى وجه العموم اقتصر النشاط العلمي في بدايات التطور الثقافي للمجتمع ذاك على التجارب العملية التطبيقية التي استقت الكثير من ملامحها من الحضارات الهندية والفارسية واليونانية . والحقيقة أن آفاق وأبعاد التطور الفلسفي والعلمي الطبيعي قد تحددت **بشكل عام** بمقتضيات ومتطلبات التقدم التكنيكي المادي العاصف آنذاك . وبتعبير آخر : ان العلم والفلسفة أمكن لهما النماء والتقدم تحت ظلال ذلك التقدم التكنيكي المادي . وهذا مايدعونا الى تخطيء الراي القائل بأن «حاجة العرب الى العلم (انبعثت) من الدين »(١) . اذ ليس من الدقة العلمية التاريخية ان ناخذ بالجوانب الخارجية المباشرة من المسألة ، معتقدين انها هي المؤشر العميق والمحرك لها . ان أخذ الخصائص الداخلية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية لتركيب المجتمع العربي الاسلامي الوسيط بعين الاعتبار يلقي ضوءاً ساطعاً على مسألتنا ، مسألة نشوء وتطور علم وفلسفة في المجتمع المشار اليه آنفاً . ومن خلال القيام بتحليل دقيق للخصائص تلك تستبين لنا النقاط التالية كعوامل أساسية في تكوين ذلك البناء العلمي الفلسفي :

١ً ــ التطور المتلاحق والمكثف لقوى الانتاج المادية في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، هذه القوى التي قامت على نظام سقاية متطور تكنيكياً بشكل عال ، وعلى تبادل بضائعي واسع الابعاد ، وأخيراً على حركة تجارية منفتحة على العالم . وقد كنا قد عالجنا هذه المسائل في فصل سابق

---

(١) عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة ــ بيروت ١٩٥٢ ، الطبعة الثانية ، ص٤٣ .

من هذا الكتاب .

٢ ـ ان احدى خصائص التطور الفكري ـ العلمي والفلسفي ـ آنذاك يمكن الكشف عنها في البنية الايديولوجية للاسلام نفسه . في مقدمة المسائل المكوّنة لهذه البنية نجد مسألة « الخلق من عدم مطلق » ، و « العلاقة بين الاله والانسان » و « الحرية والجبرية » و « علاقة الصفات بالذات الالهية » .

هاهنا ينبغي التأكيد على أن الاسلام في بنيته تلك قد تضمن اثارات عميقة لعملية تكوّن وتطور علم وفلسفة ذات معالم محددة وواضحة . وقد برزت هذه الاثارات انطلاقاً من الجوانب **الاجتماعية والسياسية** في الاسلام. هذا يعني ان هذا الأخير لايمثل دينا فقط ، وانما أيضاً « رؤية » دنيوية تطرح الأمور في الحياة الاجتماعية على نحو ايجابي .

ان الاتجاه الاسلامي الديموقراطي « الدنيوي » والمعادي للانغلاق الملّي وللانعزال الاجتماعي يمكن البحث عنه في « رؤية » الاسلام تلك حول المجتمع الانساني . وبالطبع ، هاهنا يكمن تناقض بين **الموقف** الاجتماعي العياني المفعم بارادة التغيير والتحويل لصالح الانسان ، وبين الاحساس الديني الذي يلحق ذلك الموقف بقوى خفية غيبية . ان ذلك التناقض يجسّد النزاع بين الفعل واللافعل . وفي الحقيقة ، ان **الجوهر** الديني القائم على **سلخ** المتديّن من واقعه العياني بالحاق هذا الواقع بقوى غيبية غير انسانية، يجد نفسه باستمرار متعارضاً مع **الفعل الانساني** الذي يقتضي بالضرورة أخذ ذلك الواقع العياني كما هو،دون أية **اضافة خارجية**. ان هذا التعارض والتناقض كان في تاريخ الفكر العربي الاسلامي الوسيط خصباً للغاية . فقد عمل على توضيح معالم الاتجاهين الاجتماعيين الكبيرين ، الاقطاعي والبورجوازي التجاري المبكر . ان الأول من هذين الاتجاهين **الح** على تلك « الاضافة الخارجية » ، بل جعل منها محور الوجود الانساني (وسوف نجد أن الاشاعرة والغزالي قد مثلوا هذا الاتجاه بقوة وعلى نحو طريف ومثير حقاً) . أما الاتجاه البورجوازي التجاري والديموقراطي المبكر فقد الح **في الخط الأول** على الفعل الانساني الحر وعلى رؤية الوجود بكثير من **تدخل** العنصر الانساني الواعي (وبالطبع يقف المعتزلة وابن رشد في طليعة ممثلي هذا الاتجاه ؛ وذلك من خلال نظرية الخالقين والقول بتعطيل الصفات الالهية ؛ لدى المعتزلة ، ومن خلال نظرية وحدة الوجود المادية والتأكيد على العقل الفعال العالمي المشترك بين جميع الناس على نحو ديموقراطي متساو

لدى ابن رشد) . لاشك أن الاسلام في فترات كفاحه الأولى ضد « الذي جمع ماله وعدّده » والذي جعل من الاعداد الكبيرة من الاوثان مصدر ثروة ابتزها من «الفقراء والمساكين»، ان الاسلام في تلك الفترات قد مارس ، بشكل غير مباشر، بجانبيه، الأول القائم على «الاضافة الخارجية»، والثانية القائم على الفعل الانساني المحوّل ، دورا ايجابيا كبيراً في اضعاف طاقة اصحاب الامتيازات الاقتصادية والروحية على قهر المضطهدين من رقيق وعوام أحرار ونصف أحرار . فالارتفاع بعلاقة هؤلاء المضطهدين مع مضطهديهم الى علاقة بينهم وبين «قوة» خفية غيبية تحتضن في يديها العادلتين مصيرهم ، كان قد أدى ضمن ذلك الواقع التاريخي ، الى تقليم أظافر البؤس الاجتماعي والروحي من خلال رفض « شرعية » التملك الاضطهادي لخيرات المجتمع من قبل هؤلاء المضطهدين . ان اعلان جميع الناس متساوين في الحقوق والواجبات أمام تلك « القوة » مارس في حينه تأثيراً في التخفيف من الضغوط الاجتماعية على المضطهدين وفي طرح قضية العدالة والحرية في المجتمع ضمن غلاف ديني .

وحين يرى بعض المؤرخين الاسلاميين كتاب القرآن ليس فقط كوثيقة دينية ، بل كذلك كتراث حقوقي واخلاقي واقتصادي واجتماعي(١) ، فان هذا صحيح اذا أخذنا بعين الاعتبار الجانبين ، الروحي والعملي في الاسلام. ولاشك ان الجانب « الروحي » قد اثر آنذاك بشكل ايجابي . أما استيعاب هذا التأثير فيكمن في تفهم الوضع الاجتماعي الحضاري في تلك الحقبة التاريخية . ان فكرة أو تصوراً ما من التصورات تكتسب دلالات اجتماعية ونظرية مختلفة باختلاف الحالات التاريخية المتعاقبة . هذا يعني أن المشكلة تتحدد من خلال « المشروعية التاريخية » و « الحقيقة المعرفية » . وقد تعرضنا لهذه المسألة في موضع آخر من فصول هذا الكتاب . هاهنا يجدر بنا التأكيد فقط على أن الفكر المثالي والفكر المادي ، والعلم والدين، ظاهرات مشروعة تاريخياً ، وإنْ لم تكن جميعها صحيحة من وجهة نظر علمية معرفية دقيقة . ولاشك أن العلم والفلسفة قد ربحا الكثير من ذلك الواقع الخصب . وحيث وُجد المناخ الاجتماعي والسياسي المجسِّد لآفاق المستقبل الديموقراطي المبكّرة ، كان الفكر الفلسفي والعلمي المادي الهرطقي يضرب

---

(١) انظر حول ذلك : علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الاسكندرية ١٩٦٢ ، الجزء الاول ، ص ١ – ٢ . و : محمد يوسف موسى ، القرآن والفلسفة ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٣٢/٢٤/١٣/٧ .

جذوراً عميقة في الحياة الانسانية .

٣ – وهنالك عامل آخر ساهم بشكل **جوهري** في تكوين وصياغة الارهاصات الأولى للفلسفة والعلم في المجتمع العربي – الاسلامي الوسيط ، وهو **التأويل** لدى الفرق **الكلامية** . ان تاريخ هذه الحركة يمتزج بقوة وعلى نحو عضوي بنشوء وتطور الاتجاه الفكري الآخذ ب « العقل » كمنطلق وكمحور في طرح المسائل الفكرية والاجتماعية والدينية المختلفة .

وفي معرض الحديث حول اتجاه التأويل العقلاني يذكر المرء الممثلين الأوائل له ، كما يذكر قمته ممثلةً بالمعتزلة .

ولا شك أن « داود ابن المحبر » كان في طليعة الاوائل في هذا الاتجاه . كذلك يمكننا أن نرى في « مالك بن انس » ممثلاً بمعنى معين لذلك الاتجاه. لقد برز داود بن المحبر من خلال كتاباته حول « العقل » . وهو في كتاباته هذه قد ارتكز على «حديث قدسي» حول العقل رواه ابن تيمية في«بغيته». ومفاده ان « أول ماخلق الله العقل ، فقال له أقبل فاقبل ، ثم قال له ادبر فأدبر ، فقال وعزتي ماخلقت خلقاً أكرم علي منك فبك آخذ ، وبك أعطي، وبك الثواب والعقاب »(١) .

والجدير بالذكر ان داود بن المحبر هذا قد عاش ، كما يخبر ابن تيمية ، في بدايات القرن الثالث الهجري(٢) ، اي في وقت كان القول بمثل ذلك يؤدي بصاحبه الى عواقب وخيمة . ونحن هنا لايهمنا فيما اذا كان ذلك الحديث صحيحاً عن لسان « النبي » أو موضوعاً ، انما الدفاع عنه واتخاذه مرتكزاً كبيراً من قبل ابن المحبر وجماعات أخرى هو الذي يبرز لنا واقع الصراع الفكري الذي دار بين « التسليمية » و « العقلانية » والذي عمل بدوره على بلورة آفاق التقدم الفلسفي والعلمي الحقيقي .

ولاشك أن داود بن المحبر قد حاول في ذلك – ونحن نرى هنا ان ذلك الحديث القدسي موضوع لأنه يتجاوز وجهة النظر **العامة** الاسلامية – القيام بتقديم تفسير **عقلي في الخط الأول** للقرآن .

من طرف آخر نلاحظ ان مالك بن انس قد ركز على وحدة النظر والعمل ،

---

(١) انظر : ابن تيمية : بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية ، القاهرة ١٣٢٩ هـ. ، ص ٥ .

(٢) نفس المصدر السابق – ص ٢٩ .

أو الكلام والعمل . فهو يؤكد بأنه لايحب « الكلام الا فيما تحته عمل »(١). انه استطاع ، في ذلك ، ان يمنح مفهوم الممارسة العملية التجريبية نبضة قوية ، وإن كان قد عمل على كبح التفسير العقلاني الحر للكتاب الاسلامي الاساسي ، القرآن . ان العلم والفلسفة العقلانية الهرطقية قد اختزنادائماً الكثير من النتائج الايجابية من خلال طرح الأمور الفكرية والدينية بشكل مجانب لل « تسليمية » و « القدرية » و « الايمانية » .

اما المعتزلة فقد مارسوا تأثيراً عميقاً حقاً علـى عملية تكوّن وتطور فلسفة وعلم متميّزين في حدود الفكر المادي الفلسفي والانساني الهرطقي المبكّر في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط .

لقدكان ابراز موقع **الانسان** والتأكيد عليه تلقاء الاله المشكلة الاساسية التي عالجها المعتزلة والتي كونت قاسماً مشتركاً بين مجموع القضايا التي طُرحت من قِبلهم . ونحن نجد تلك المشكلة الأساسية قد ظهرت لـدى المعتزلة من خلال مناقشتهم لمسألتين ، هما « صفات الـذات الالهيـة » و « حرية » الانسان .

لقـد كتب الشهرستاني متعرضاً للمسألة الأولى : « والـذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد : القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته . ونفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة . هي صفات قديمة ، ومعان قائمة به . لأنه لو شاركته الصفات في القدم الـذي هو أخص الوصف لشاركتـه في الالهية . واتفقوا على ان كلامه محدث مخلوق في محل ... وسموا هذا النمط : توحيداً »(٢) . وقد عبر عن هذا الاتجاه بكثير من الوضوح المعتزلي الكبير ابو الهذيل العـلاف (١٣٠ ــ ٢٢٦ هـ) . فالخياط ، وهو أحـد المدافعين عن الفكر المعتزلي ، يخبرنا أن ابا الهذيل قال : « ان علم الله هو الله »(٣) .

ولقد رای الكثيرون من مؤرخي الفكر في طرح المعتزلة هذا لـ «الصفات» نفياً مستتراً ، أو على الاقل اضعافاً « سلبياً » لمفهوم « الاله » الاسلامي . وعلى العكس من ذلك ، اكد رواد الاتجاه الاشعري السني على الفصل بين

---

(١) ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ــ ص ٥٠ .
(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ــ الجزء الاول ، نفس المعطيات السابقة ، ص٤٣ــ٤٥.
(٣) الخياط : كتاب الانتصار ــ بيروت ١٩٥٧ ، ص ٨٠ .

الصفات والذات الالهية ، واعتبروا ان التوحيد بين ذينك الطرفين يؤدي الى تعطيل الاله . لقد « قال ابو الحسن (الاشعري) : الباري تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع يسمع ، بصير يبصر .

قال : وهذه الصفات ازلية قائمة بذاته تعالى . لايقال : هي هو ، ولا هي غيره ، ولا : لاهو ، ولا : لاغيره »(١) .

لقد أدرك الاشاعرة المخاطر التي تنجم عن القول المعتزلي بنفي الصفات الإلهية . وهذا الامر يبرز على وجه الخصوص بالنسبة الى صفة «القدم» . فلقد احتلت هذه الصفة مكاناً اساسياً جوهرياً ضمن الصفات الالهية أو « الاسماء الحسنى » . ان المعتزلة بتعريتهم الذات الالهية من أي تعيين صفاتي ، قد توصلوا الى مفهوم الجوهر اللازماني واللامكاني ، بل الجوهر الخارج عن نطاق التعيين الوجودي . ان الامعان والايغال في السلب الصفاتي للذات أدى الى تحويلها الى نقيضها ، **اللاذات** . وقد الح على هذا الاتجاه اللاهوتي **السلبي** معمر بن عباد السلمي . فالشهرستاني في مؤلفه الهام « الملل والنحل » يخبرنا « انه يُحكى (عن معمر بن عباد) انه كان ينكر القول بأن الله تعالى قديم ... وحكى جعفر بن حرب عنه انه قال : ان الله تعالى محال ان يعلم نفسه . لأنه يؤدي الى الايكون العالم والمعلوم واحداً . ومحال ان يعلم غيره ، كما يقال محال ان يقدر على الموجود من حيث هو موجود » .

ويتابع الشهرستاني ، مؤرخ الفلسفة المثالي ، معلقاً على ذلك القول المعمّري فيقول : « ولعل هذا النقل فيه خلل . فان عاقلاً ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام الغير معقول »(٢) .

وفي الوقت الذي طرح فيه المعتزلة قضية « التوحيد » على ذلك النحو السلبي التعطيلي ، فانهم – ماعدا الصالحي – اكدوا على أن «العدم» يمثل شيئاً (٣) . وقد « غالى (الخياط) في اثبات المعدوم شيئاً وقال : الشيء ما يعلم ويخبر عنه . والجوهر جوهر في العدم ، والعرض عرض في العدم(٤) » .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل – نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٥ .
(٢) الشهرستاني : نفس المصدر السابق – ص ٦٨ .
(٣) انظر : الاسفرايبني ، التبصير ، ص ٣٧ .
(٤) الشهرستاني : الملل والنحل – نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٧ .

مما لاشك فيه ان ملاحقة هذه المسألة لدى المعتزلة تشكل احدى مهمات البحث عن الفكر المعتزلي الهرطقي المادي . ان مجموع الاجسام والجواهر والاعراض تتضمن ، حسب ذلك ، شكلين وجوديين ، هما **الكموني** و **العياني** . أما الانتقال من الواحد الى الآخر ، فيتم من خلال تدخل الهي . والوجود الكموني ملتحم بوجود الاله على نحو لاينفصل . وبناء على ذلك فان الاله لايخلق شيئاً من عدم محض . ان الخياط يحاول في كتابه « الانتصار » عرض هذه المسألة والانتصار لها بالرغم من عدم الافصاح عن ذلك ، وذلك باسم الدفاع عن الجوهر الواحدي ، الله(١) . ان المفهومين الارسطيين ، الامكان والتحقق ، قد أثرا في صياغة المفهومين المعتزليين الأساسين ، الوجود الكموني والوجود العياني .

لقد كان « النظام » (مات ٢٣١ هـ .) قمة الفكر المعتزلي . وهو الذي أدخل مفهوم « الكمون » لأول مرة في الفكر هذا(٢) . ومما لاشك فيه أن المعتزلة بمقولتهم حول العدم ، من حيث هو شيء ، قد أصابوا مقتلاً من التصور المثالي الغيبي للاله . عن هذه المقولة تبرز ثلاث نقاط أساسية ، هي :

١ً ــ رفض المصادرة الاسلامية حول الخلق من عدم محض اطلاقاً .

٢ً ــ التأكيد على قدم العدم الشيىء الى جانب الاله .

٣ً ــ الاضعاف من الموجود الأول ، وذلك باسلوب مستتر وذكي .

ان هذه العملية قد تمت عبر منحيين ، الأول ارجاع الفعل الالهي الى القيام بمساعدة الانتقال من الوجود الكموني الى الوجود المتحقق للاشياء . أما المنحى الثاني فقد عبر عن نفسه من خلال السلوب الصفاتية للاله ، بحيث يتحول هذا الأخير الى **مجرد اسم** . فهو ، في صفاته الاسلامية كأصل محرك للعالم ، يفقد على يد المعتزلة أي تحديد .

ويذهب النظام الى التأكيد على مفهوم السببية ومفهوم الضرورة من خلال تأطير الفعل الالهي ضمن حدود السببية ، حيث يقول : « لايوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة غير القادر ، وحياة غير الحي »(٣) . أن

---

(١) انظر : الخياط ــ كتاب الانتصار ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٠ .

(٢) انظر : الشهرستاني ــ الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٦ . الخياط : كتاب الانتصار ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٤/٩٧ .

(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، قاهرة ١٩٥٤ ، ص ٢١٦ ، الجزء الثاني .

القدرة المطلقة غير المحدودة واللاسببية التي يتمتع بها الاله تتخلى في فكر النظام لـ « قدرة » مؤنسنة ، لها حدود ضرورية . أمّا فكرة الحركة لدى النظام من حيث هي (أي الحركة) « مبدأ تغير ما »(١) ، فقد مارست تأثيراً حاسماً في تحديد تلك النقاط . وهذه الحركة ، من حيث هي مبدأ تغير ما، هي حركة الاجسام ، انها حركتها الذاتية ، المسماة بـ « حركة اعتماد »(٢) . وفي الحقيقة ، ان « الاجسام كلها متحركة ، حركتان : حركة اعتماد وحركة نقلة . فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة ، والحركات هي الكون ، لاغير ذلك »(٣) .

ان النظام الذي لا يرفض ، كبقية المعتزلة ، على نحو مباشر مفهوم « الاله » كاصل للعالم ومحرك له ، يؤكد تلك الحركة **الداخلية** للاشياء ، حيث يرى « ان الاجسام في حال خلق الله [لها] متحركةحركةاعتماد»(٤) . وحالة الكمون للاجسام لاتنقصها الحركة **عموماً** ، بل فقطالحركةالظاهرة . وهذه الاخيرة ماهي الا تعبير عن الحركة **المكانية**(٥) .

ان النظام لم يبحث في اي وضع كان يوجد فيه الجسم قبل الخلق ، أي في أي وضع كموني وجد فيه . وبمعنى أدق ، انه لم يصرّح فيما اذا كان الجسم موجوداً بشكل عام قبل الخلق . ولكننا اذا استعدنا فيذاكرتنا المقولة المعتزلية عن العدم كشيء قديم قدم الاله نفسه ، فاننا سوف نتوصل الى الاستنتاج الهرطقي المادي بأن الاجسام الموجودة كاشياء منعدمة متحركة بذاتها وليس نتيجة فعل خارجي ، وان التأثير الالهي في عملية الخلق يرتد الى عملية **شكلية مرافقة** .

ان هذا الأمر قد أكد عليه على نحو خاص من قبل بعض المعتزلة ، مثل الخياط ، الذي قال بان « الجوهر جوهر في العدم ، والعرض عرض في

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل – نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٥ .

(٢) انظر : الشهرستاني ، نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة . ابو الحسن الاشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٢٠ – ٢١ ، الجزء الثاني .

(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين – نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٠ – ٢١ .

(٤) نفس المصدر السابق – ص ٢١ .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠ – ٢١ .

العدم »(١) ، أي أن الشيء **موجود** في حالة الكمون العدمية قبـل أن يكون موجوداً بالتحقق .

وهكذا فالأمر يتحدد بالنسبة الى المعتزلة من خلال طرحه انطلاقاً من وجود العالم المادي الذاتي ، الى جانب **مشاركةٍ** الهية في تحديد ذلك الوجود . وتحول الاشياء من حالتها الامكانية الى حالتها المتحققة العيانية هو فعل خاص بهذه الاشياء يُعبَّر عنه بالانتقال من حركة الاعتماد الى حركة النقلة . هاهنا يتبدى لنا التأثير الارسطي القائم على مقولتي الامكان والتحقق واضحاً . كذلك « العدم » ، كشيء موجود ، يُفصح عن تأثر بـ « المادة غير المتعينة » القديمة الافلاطونية و بـ «**المادة الأولى الأرسطية**» .

والجدير بالبحث والشيّق في المسألة يكمن في اخضاع هذه القضايا الفلسفية المبدئية لخصوصيات الواقع الحضاري العربي الاسلامي الجديد وفي اغنائها ، وبالتالي في تجاوزها لاحقاً من قبل الفلاسفة العرب الاسلاميين تجاوزاً خلاقاً . وفي الوقت الذي نؤكد فيه على أن هذه المسائل الكلامية المعتزلية تشكّل مرحلة **ما قبل** الفلسفة في ذلك الواقع ، فاننا نرى انه لم يكن للمرحلة الفلسفية المتميزة اللاحقة من غنى عن هذه المرحلة الأولى لكي تحدد ملامحها الجوهرية . بل اننا نميل هنا الى الرأي بأن الفكر **الكلامي** ، المثالي منه والمادي ، والعقلاني منه والتسليمي ، يشكل حلقة ، وان كانت اوّلية مبكرة واحياناً كثيرة غير متميزة وبدائية ، للفكر الفلسفي اللاحق . أي أن التمييز **المطلق** بين علم الكلام والفلسفة غير دقيق .

★ ★ ★

أما فيما يخص قضية **الحرية** الانسانية ، فقد كوّن المعتزلة حولها وجهة نظر ذات أهمية عظمى في تاريخ الفكر الاجتماعي . ووجهة نظرهم هذه اتخذت اتجاهاً صريحاً في مناوئته للاتجاه القدري التسليمي . وقد مارس المعتزلة في نظريتهم تلك ، وخصوصاً في مرحلة الازدهار الاجتماعي والاقتصادي والعلمي العاصف اثناء حكم الخليفة المامون ، تأثيراً كبيراً في

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٧ . (ويتوجه مثلـه علي الجبائي وابنه في قولهما بان الجواهر والاعراض كانت في حال العدم اعراضا وجواهر . فاذا قالوا : لم تزل اعيانا وجواهر واعراضا ولم يكن حدوثها لمعنى سوى اعيانها ، فقد لزمهم القول بوجودها في الازل . . » ــ عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٧ ، ماخوذ عن : الشهرستاني : ص ٧٧) .

العملية الانسانية التنويرية . وفي الحقيقة ، ان تلك النظرية في الحرية الانسانية تعبير عن التحولات الاجتماعية العميقة التي امتدت في أديم المجتمع آنذاك .

ان المعتزلة جميعا قد « اتفقوا على ان العبد القادر خالق لافعاله خيرها وشرها »(١) . ويناقش ابو الهذيل العلاف الجبريين قائلاً : « فاذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذي هو فيه فقد صح انه ليس بمختار ولا فاعل له بل هو مضطر اليه مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فاذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه ، واذا انتفت عن تركه انتفت عنه »(٢) .

ان المعتزلة في طرحهم مسألة الفعل الانساني الحر على هذا النحو **الانساني** قد اثاروا جانباً اساسياً ثوريا من جوانب قضية الحرية : الانسان بخيره وشره ، بحبه وحقده ، بعدالته واضطهاده هو المسؤول عن نفسه . انه **هو** جذر المشكلة **وهو** المؤهّل لحلها . ان هذا الموقف الانساني قد تكوّن في احشاء التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والسياسي آنذاك .

ولقد كافح الاشاعرة ضد المعتزلة في مسألة « الحرية الانسانية » هذه ، كما في مسألة « الصفات » التي تكلمنا حولها سابقا . وهذا، ولاشك، موقف طبيعي منهم . فلقد قال هؤلاء باللاحرية الانسانية ، من طرف ، وبالقدرة الالهية المطلقة من طرف آخر . اما بالنسبة الى القضية الأخرى، فقد أكدوا على الصفات للذات الالهية تأكيداً تبرز فيه « التسليمية » و « الايمانية » على نحو كامل لدى الكثيرين منهم .

في الحقيقة ، انه من الصعب القاء ضوء كشاف على الوضع الفكري في المجتمع العربي الاسلامي الوليد بمعزل عن البحث الدقيق في المسائل التي طرحها المعتزلة ، والتي هي ، كما جاء في « كتاب الانتصار » للخياط، التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . والمهم في الأمر هنا يتركز في المسألتين الاوليتين . لقد توصل المعتزلة في مناقشتهم لهما ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، الى نفي « الصفات » عن الذات الالهية **وتحويل هذه الذات الى جوهر في ذاته ولذاته** . كما توصلوا — وهذا بالعلاقة مع المسألة الأولى — الى

(١) الشهرستاني : نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٤٥ .

(٢) الخياط : كتاب الانتصار — نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧ — ١٨ .

نفي الفعل والفعالية عنه ، حيث يصبح الانسان نفسه القابض على مصيره . ان العصر المأموني ، الذي تميز باحتوائه بوادر جدية مبكرة للتطور الصناعي البورجوازي ، كان العصر المعتزلي . والتأكيد العميق على العنصر الانساني كان يتضمن بشكل اولي **امكانية الانفتاح** على واقع الحرية والمساواة بالمعنى البورجوازي المبكر المناهض للهيكل الهرمي الطبقي الاقطاعي .

ان التراتب الديني الممتد من الذات الالهية حتى الانسان « العادي » مروراً بالملائكة والنبي والصحابة ، ان هذا التراتب ، الذي مارس دوراً فعالاً في مجابهة أرباب السلطة المالية والاجتماعية والدينية في المراحل الأولى من الاسلام ، تحول على أيدي المتنفذين الاقطاعيين لاحقاً الى اداة تبرير لكونهم « الأوصياء » والقيّمين على المجتمع . في اطار هذا الوضع الجديد المتميز ، وبالعلاقة مع تكوّن البوادر المبكّرة للمجتمع الصناعي البورجوازي الذي يؤكد على **الفعالية الفردية الحرة** ، طرح المعتزلة فكرة **الحرية والمسؤولية** في الفعل الانساني . ان علي سامي النشار ، المدافع عن الاشعرية بحرارة ، يرى بحق بأن المعتزلة قد مضوا « في جرأة وقوة نادرتين يعلنون ان قدرة الله وارادته لاتؤثر على قدرة العبد وارادته ، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد ، لو أراداه معاً . ان الشيء المراد يتحقق اذا ماوجدت دواعيه »(١) .

وبالطبع ، ان الوجهة اللاجدلية العامة لآراء المعتزلة في « الحرية والمسؤولية » لاتدعو اطلاقاً الى الاقلال من قيمتها . بل ان هذه الآراء – منظوراً اليها في اطارها التاريخي – مارست دوراً عملاقاً في طرح قضية الانسان من وجهة نظر هرطقية مادية . وبما ان المعتزلة قد قالوا بكون الانسان الخالق الفعال لافعاله الخيرة والشريرة ، فقد جوبهوا بعنف من قبل النصيين الاشاعرة وغيرهم . فالاشاعرة ردوا على « الحرية »المعتزلية بتعليمهم حول « الكسب » الذي لم يخرجهم من نطاق القول بـ « القدرة والعناية » الالهيتين المطلقتين .

ان الميل المعتزلي ، ولا أقول الاتجاه الواضح والواعي على نحو متميز ، لتجاوز العنصر الغيبي الغريب عن الانسان ولابراز العالم المادي الموضوعي في حركته الذاتية وقدمه ، قد خلق أساساً عميق الجذور من أجل تكوّن

---

(١) علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، الجزء الاول ، الطبعةالثانية ، الاسكندرية ١٩٦٢ ، ص ٣٢٥ .

وتبلور علمٍ وفلسفة متطورين في العالم العربي ـ الاسلامي الوسيط . ان ذلك الميل قد فتح باب الفكر العقلاني الحر على مصراعيه . وطرحُ العقل Ratio كمعيارٍ وحيد وجوهري للبت" في الأمور الانسانية قد وقف في تعارض حقيقي وجدّي مع الآراء التسليمية والغيبية آنذاك ، كما عمل على توجيه الاهتمام بالبحث العلمي المنطقي المستقل .

ان تأثير المعتزلة في تكوين وتبلور علم وفلسفة في العصر ذاك لم ينطلق فقط من **الآراء الهرطقية والناحية منحى مادياً** التي طرحوها ، وانما أيضاً من **المنهجية العقلانية** التي صاغوها بالعلاقة مع تلك الآراء . فطريقة البحث الفكري العلمي عموماً ، وطريقة الحكم على الأمور والمواقف اليومية تنطلقان من جذر واحد جوهري ، هو **العقل** : ان المعتزلة قد « اتفقوا على أن **اصول المعرفة** ، وشكر النعمة **واجبة قبل ورود السمع** . والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل (خطوط التشديد مني ، ط.ت) »(١) . وبرأي عمر فروخ انهم ، أي المعتزلة ، قد بالغوا في التأكيد على العقل « حتى قالوا : « اذا تعارض العقل والنقل فاتبع العقل »(٢) . والحقيقة ، انهم وضعوا خطاً فاصلاً بين العقل (المعرفة العقلية) وبين السمع (الايمان) . لقد اخضعوا القرآن لتفسير عقلي متميز جلب معه نتائج مخالفة له في نقاط اساسية . لقد قال الحسن البصري ، وهو استاذ للشخصية المعتزلية الكبيرة واصل بن عطاء : « ماانزل الله آية الا وهو يحب أن يُعلم مااراد بها »(٣) .

ولقد اوغل المعتزلة في ابراز العقل الانساني والقدرة الانسانية ، بحيث جعلوا منهما مثيلين للقدرة الالهية . وهذا ملمح أساسي من ملامح الفكر التنويري الانساني والبنتيئي (القائم على وحدة الوجود المادية) اللاحق . أن ابا الحسن الاشعري يخبرنا ان الفرق الاسلامية اختلفت « في قدرة الانسان على ماعلم الله انه لايكون . (١) فأجازات « المعتزلة » ذلك . (٢) انكره « أهل الاثبات »(٤) . هذا هو احد جوانب الخط الواضح والاساسي الذي يفصل ذينك الاتجاهين ، اللذين يشير اليهما الاشعري نفسه .

ان هذا العنفوان والتحدي التنويري الانساني يطبع الفكر المعتزلي

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٥ .

(٢) عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم والفلسفة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٤١ .

(٣) ابن تيمية موافقة ـ جزء ١ ، ص ١٣٩ .

(٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢١٤ .

بميسمه بقوة ، ويؤثر علـى الاتجاه الانسـاني التنويري الـلاحق . ونحن نرجح هنا تأثر الشاعر الالماني الكبير Goethe الذي تعرف كثـيراً أو قليلاً على القرآن وبعض جوانب الأدب العربي ، بالاتجاه المعتزلي الانساني الناحي منحى بنتيئياً ، حين يخاطب الاله في ملحمته الشهـيرة Faust : « انني أنا ، فاوست ، انني ندك »(١) .

بالطبع ، اننا حين نشير الى أن النظام الفكري المعتزلي محاط بغلاف تاملي contemplative (٢) ، فاننا لانرى في ذلك نقطة جوهرية يخضع لها هذا النظام . ذلك لأن المعتزلة لم يكونوا ، في اكثريتهم ، مفكرين فقط ، وانما أيضاً سياسيين وعلماء طبيعيين . وشخصية الجاحظ المعتزلي الكبير (مات عام ٨٦٠) تقدم لنا ، من خلال كتابه « الحيوان » ، مثالاً بارزاً على ما نزعمه هنا .

لقد تحولت الايديولوجية المعتزلية الى ايديولوجية الدولة ، والمجتمع الى حد كبير ، أثناء حكم الخليفة العباسي المعتزلي المأمون (حكم من ٨١٣ حتى ٨٣٣) ، أي في فترة زمنية اكتسبت فيه عملية الترجمة والنقل عن اللغات الاجنبية العريقة ابعاداً وآفاق واسعة افقيا وعمودياً . والايديولوجية تلك ، التي تطورت وتبلورت تحت تأثير الحركة الحضارية العامة آنذاك ، ساهمت بدورها في اكساب هذه الحركة طابعاً هرطقياً انسانياً وذا منحى مادي مبكر ، كما ساهمت بالتالي في افساح الطريق لتكون علم طبيعي وفكر نظري فلسفي **مستقلين** عن الدين . وهي لذلك المهد العميق **المباشر** لهذا الفكر وذاك العلم .

٤ – أما العامل الآخر الـذي مارس دوراً في عمليـة تكون وتبلور فلسفة وعلـم طبيعي في العصر العربي الاسـلامي الوسيط فهو التلاقـح والتمازج مع الحضارات الانسانية المتقـدمة ، واليونانية منها علـى نحو خاص . ان الترجمة والنقل للتراث الفكري قد سهلا ، في خلال ذلـك ، تلك العملية . وعلينا أن نقـرر هنا بشـكل عـام أن العلـم والفلسفـة اليونانيين قد مثلا عوناً كبيراً باثارتهما سلسلة لاتنقطع مـن الاستفزازات والماحكات والمناقشات بين الاطراف المختلفة من ممثلي الثقافة آنذاك . والجدير بالملاحظة هو أن اعمال ارسطو قد لقيت انتشاراً عميقاً في الاوساط

(١) Faust : Goethe لايبزغ ١٩٦٢ ، دار نشر الجزيرة ، ص ١١ .
(٢) kontemplativ

الفكرية المتباينة ، والهرطقية المناهضة للنصية والتسليمية منها على وجه الخصوص . لقد جوبه ارسطو بشكل عام بأفلاطون من قِبل اولئك الأخيرين، كما جوبه أفلاطون بارسطو من قِبل العقلانيين الهرطقيين الناحين منحى مـاديـاً .

وبما أن ارسطو قد دخل الواقع الفكري آنذاك ممزوجاً بجوانب افلاطونية وافلاطونية حديثة ، فقد توجب على ممثلي الاتجاه التقدمي ضمن ذلك الواقع أن يفرزوا ، خلال ممارستهم الفكرية ، تلك الجوانب عن ارسطو الحقيقي . أن ابـن سينـا وابـن رشـد قـد عملوا بجـد في سبيل تعرية ارسطو من الظلال الافلاطونية والافلاطونية الحديثة المثـالية ، وتقـديمه بصورة اكثر مادية وهرطقية مما كان عليه هو أصلاً . وقـد كانت مواقف الطبقات الاجتماعية من العالم الطبقي والاجتماعي من وراء عملية استعادة ارسطو على نحو يتآخى مع مقتضيات وجودها التاريخي .

ان الفلسفة اليونانية القديمة لم تحتفظ في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط بعناصرها الاساسية فقط . انها قد طُورت أيضاً بشكل يدعو الى الدهشة من قِبل فلاسفة ذلك المجتمع . فاستبقاء التراث الفلسفي والعلمي اليوناني لدى المفكرين العرب الاسلاميين لم يكن تحنيطاً لهؤلاء المفكرين ، بل كان تجاوزاً لهذا التراث واكسابه مضامين أكثر عمقاً واقتراباً من وضع حلول للمشكلات الفكرية والاجتماعية التي طرحت نفسها آنذاك .

والذي حـدث هو أن مجموع الاطراف الكلاميـة في العهـود الأولى للمجتمع العربي الاسلامي الجديد احتاجت كثيراً أو قليلاً الثقافات التي انجزتها الشعوب الأخرى . وقد قام السريان بنقل التراث الفكري اليوناني الى اللغة السريانية ، ثم نقل هذا الى العربية . ان « منطق » ارسطو قـد كان محط انظار المعتزلـة والاشاعرة على حدٍ سواء . الا أن احتياجـات الواحد من هذين الفريقين لـ « منطق » ذاك كانت تختلف بالنسبة الـى احتياجات الآخر انطلاقاً من عاملين اساسيين :

١ ـ الموقف الطبقي الاجتماعي لكل من هذين الفريقين ومقتضيات هذا الموقف السياسية والاجتماعية والاخلاقية .

٢ ـ الموقف من القضايا التي طرحها الاسلام في الحقول الفلسفية الدينية والحقوقية الانسانية .

ان طاليس وديموقريطس واقليدس وبطليموس وارسطو وافـلاطون

وسقراط ... كانوا قد حوّلوا بانظمتهم الفلسفية الى موضوع شامل للحوار والمناقشةوالبحث لدى مثقفي المجتمع العربي الاسلامي الوسيط(١). والمؤلفات الفلسفية لأولئك المثقفين تقدم لنا اعمق المناقشات وأكثرها إخصاباً وإغناء للفكر الانساني في العصور الوسيطة .

وبالطبع لم تتم عملية الترجمة والنقل عن الثقافة اليونانية القديمة فقط . وانما اكتسبت طابعا موسوعياً « عالمياً » احتوى الثقافات الهندية والفارسية والصينية والسريانية . وهذه الثقافات انعكست باشكال وحدود مختلفة في بنية الثقافة العربية الاسلامية الوسيطة . ولكن هذا لم يعمل على فقدان شخصية الثقافة تلك ، بقدر ماعمل على تعميق ملامحها وتحديدها على نحو أكثر اصالة .

اننا في الوقت الذي نرى فيه أن الثقافة العربية الاسلامية الوسيطة، والفلسفة والعلوم الطبيعية منها خصوصاً ، قد تكونت الى حد كبير تحت تأثير الثقافات الأجنبية ، فإنها ظلت محتفظة بكونها ثقافة المجتمع العربي الاسلامي الوسيط . انها لم تكن هجينة ، كما يؤكد البعض من المثقفين العرب المعاصرين . ذلك لأن التأثر بعوامل أجنبية لايعني اطلاقاً الوقوع في واقع «هجين»،اذا استطاع ممثلو هذه الثقافة استيعاب هذه المسألة بعمق . ان واصل بن عطاء والنظام والجاحظ والكندي والفارابي وابن سينا والحلاج وابا العلاء المعري وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون هم جزء جوهري من تراثنا الثقافي . وهؤلاء لم يكونوا ابداً نسخة عن الثقافة اليونانية أو الهندية أو الفارسية ، بل هم بالضبط مفكرو المجتمع العربي الاسلامي الوسيط .

---

(١) انظر حول ذلك العرض الشيق ، ولكن المليء بالاخطاء التاريخية ، الذي يقدمه الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل – الجزء الثاني ، قاهرة ١٩٦١ من ص ٥٨ حتى ١٥٨).

بدايات الفكر الفلسفي
العربي - الإسلامي

افلاطون وارسطو وافلوطين ، وتبلور بدايات الفلسفة العربيـــة الاسلامـــية

منذ المرحلة الأموية للمجتمع العربي - الاسلامي الوسيط بدأت عملية النقل من اللغة اليونانية الى العربية . فنحن نستطيع ملاحقة هذه العملية في شخص خالدبن يزيد (ماتعام٧٠٤) وفي العهد الذي حكم فيهالخليفة عمر بن عبد العزيز (٧١٧ - ٧١٩) . بيد أنها (أي عملية النقل تلك) اكتسبت وتائر سريعة وشاملة مع ترسيخ المرحلة العباسية من تاريخ المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط . ولقد تحولت تلك العملية في المرحلة العباسية من اطار العمل الفردي الضيق الى اطار العمل المتخصص المتبنّى من قبل الدولة نفسها . ان ذلك الواقع يبرز الأهمية الكبيرة التي مُنحت للعمل الفكري والعلمي في أطار الدولة والمجتمع آنذاك .

وحركة النقل تلك لاتهمنا هنا الا باعتبارها مفتاح **التمازج الثقافي الحضاري** العميق الذي تم بين الثقافة اليونانية القديمة والأخرى العربية الاسلامية . بيد انه من الضحالة الفكرية أن نقول بأن ذلك « التمازج » هو الذي كوّن الفكر العربي - الاسلامي . ذلك لأن هذا الفكر لم يجد مصادر تكونه وتطوره بالدرجة الأولى في الثقافات الاجنبية ، وان كانت هذه الأخيرة قد قدمت نبضات حية له وأمدّته بـ « عبّارة » واقية يمر عليها متجهاً الى اهدافه . اما مصادره العميقة فكانت في بنيان المجتمع العربي - الاسلامي نفسه ، اي في ذلك التوزع الاجتماعي الطبقي (الرقيقي والاقطاعي والبورجوازي المبكر) وفي البنيات الفكرية التي كانت استجابة واعية كثيراً او قليلاً له (للتوزع ذاك) . ان هذه المسألة على تعقيدها ، سوف نجدها تطرح نفسها بحدة حين يطرح السؤال : لماذا مارس ارسطو وافلاطون تأثيراً متبايناً على مفكري العصر العربي - الاسلامي

ذلك ؟ بل أكثر من ذلك ، لماذا فهم ارسطو علــى انحاء مختلفة مــن قبل المفكرين اولئك ؟

لقد عرف العرب ـــ المسلمون اعمال افلاطون وارسطو من خلال هذه الاعمال نفسها التي ترجمت الى العربية ، وكذلك من خلال أعمال الفيلسوف الاسكندراني أفلوطين (٢٠٤ ـــ ٢٦٩) ، المثل الرئيسي للافلاطونية الحديثة(١)

لكن خلال ذلك نشأ **التباس تاريخي** ذو دلالة كبيرة ساهــم في خلق مشكلات وتعقيدات ضخمة في وجه التقدم الفلسفي آنذاك . وقد كان من وراء هذا الالتباس ترجمة الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلف افلوطين المسمى بـ « التاسوعات Enneaden » ، التي ترجمت الى اللغة العربيـــة تحت عنوان « ثيولوجيا ارسططاليس » . ولقد انجز ترجمته عبد المسيح بن عبد الله نعيمه الحمصي (حوالي ٨٣٥) . وهنالك البعض من الباحثين(٢) الذي يرى بان « التاسوعات » قد صُححت ترجمتها من قبل الفيلسوف الكندي ، الذي عاش حوالي ١٨٥ ـــ ٢٥٢ هجرية . ولكن شيئاً جديراً بالملاحظة يظهر لدى الكندي ، كما يلاحظ ذلك أبو ريده الذي اشرف على اصدار « رسائل الكنـــدي الفلسفية » ، وهو ان الكنـــدي في رسالته حول « عـــدد كتب أرسططاليس » لايشير أبداً الى تلك الثيولوجيا « الارسطية » . وهـــذا الواقع يمنحنا الحق ، كما يرى أبو ريده ، لنقد الـــرأي القائل بأن العرب المفكرين قد استسلموا في فترتهم الفكرية المبكرة لمؤلفـــات فلسفية إدُعي انها من تأليف ارسطو في مرحلة نموه الأولى أو نضجه(٣) .

لقد عُرفت في المراحل الأولى لنشوء الفلسفة العربية ـــ الاسلامية تقريباً كل مؤلفات ارسطو الأساسية . والرسالة المُشار اليها فوق للكندي حول « عدد كتب ارسطوطاليس » تقدم لنا مثالاً بارزاً على ذلك ووثيقة تاريخية دقيقة . في هذه الرسالة يشهد الباحث الى اي حد عميق توصلت المعرفة آنذاك بمؤلفات ارسطو . والكندي لا يقدم لنا تلك الوثيقة كمؤرخ للفلسفة بالدرجة الأولى ، وانما كفيلسوف عمل على اقامة مذهب فلسفي مثالي . ان الكتب الارسطية « مابعـــد الطبيعة » و « في النفس » و « في

---

(١) الشهرستاني يسمي افلوطين بالشيخ اليوناني ، لعدم معرفته اسمه الحقيقي هـــذا (انظر : شهرستاني : الملل والنحل ـــ جزء ٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٤) .

(٢) مثلا : جميل صليبا ـــ من افلاطون الى ابن سينا ، دمشق ، الطبعة الثانية ١٩٣٨ ، ص ٥٥ .

(٣) انظر : رسائل الكندي الفلسفية ـــ نشرها م. أبو ريـــده ، مصر ١٩٥٠ ، جزء ١ ، ص ٣٦٣ ـــ ٣٨٤ .

السماء » و « في الكون والفساد » وكتابات أخرى اخلاقية ومنطقية وحيواتية ــ خاصة بعلم الحيوان ــ لم يُشرْ اليها فقط في تلك الرسالة ، وانما قدمت تقديماً فلسفياً يعرّف القارىء بمحتواها الأساسي(١) . خلال ذلك نجد الكندي يبذل جهداً ملحوظاً لفرز الأعمال الارسطية عن مثيلاتها الافلاطونية ، على وجه الخصوص .

أما عن الاعمال الافلاطونية، فان ابن النديم يخبرنا في « فهرسته »(٢)، بأن حنين ابن اسحاق (٨١٠ ــ ٨٧٧) قد شرح كتاب « السياسة » لافلاطون ، وبأنه قد رأى كتاب « المناسبات » منسوخاً بخط يد يحيى ابن عدي . عدا ذلك عُرف من أعمال افلاطون « أبولوجيا » و «طيماوس» و « السفسطائي » و « فيدروس » و « الجمهورية » و « كريتون » و« غورغياس » و « مينون » و « بروتاغوراس »(٣) .

لقد تكوّن نتيجة نقل التراث الفلسفي اليوناني الى اللغة العربية ، اللغة الرسمية للمجتمع العربي الاسلامي الواسع بشعوبه ولغاته ، وضعٌ فكري فذ من حيث التمازج العميق بين هذا التراث وثقافة المجتمع الجديد . ولكن هذا الوضع حمل في اثنائه في نفس الوقت ظاهرة سلبية ، هي **التداخل** في المواقف الفكرية ، وبالتالي عدم التميّز والوضوح فيهما . وبالطبع ، لم تكن ثقافة المجتمع الجديد ذلك نتاج عملية النقل والتمازج تلك فقط ، بل ان الاسلام كوّن الترسانة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التي عملت ، بفعل عامل **التاويل** واستخدامه حتى الحد الاقصى من قِبل الاطراف الفكرية المتنازعة ، على تقديم وقود لنزاع تلك الاطراف .

ومما له أهمية في عملية الكشف عن مضامين هذه النزاعات في المراحل الأولى واللاحقة من المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، أنْ يأخذ الباحث بعين الاعتبار العميق العملية المعقدة والمتشعبة التي كمنت في محاولة **تنقية** ارسطو من العناصر التي دخلت أعماله ، إنْ كان من مصدر افلاطوني أو افلاطوني حديث (افلوطيني) ، وبالتالي في ابراز الجوانب المادية الهرطقية

---

(١) انظر هذه الرسالة في : المصدر السابق ، ص ٣٦٣ حتى ٣٨٤ .

(٢) انظر : ابن النديم ، فهرست ، القاهرة ١٣٨٤ هـ ، ص ٣٤٤ .

(٣) انظر : نفس المصدر السابق ، ص ٣٥٣ ، وكذلك : دي بور ، نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٢٨ .

في افكاره والتأكيد عليها . والاهتمام هذا بفكر ارسطو ومحاولة فرزه عن الافكار المثالية اللاهوتية لم ينبع من النمو الذاتي الخاص لدى مفكري المجتمع ذاك فقط ، وانما أيضاً ، وبالعلاقة الوثيقة مع ذلك ، من الوضع الاجتماعي التاريخي العياني . لقد كان ازدهار وتطور اقتصاد زراعي وبضائعي واسع ، ومن خلال تعاظم الحركة التجارية ، المحركَ والدافع غير المباشر لتكوّن وتطور علم طبيعي وفلسفة آخذة بمنحى مادي هرطقي. بالطبع ، من الضروري في هذا الاطار من المسألة الاشارة الى ان الازدهار والتطور الزراعي والبضائعي والتجاري ذلك كان قد تم في ظلال الملامح التطورية البورجوازية المبكرة .

ان كلا الطرفين ، العلم الطبيعي والواقع الاجتماعي الاقتصادي ، قد أثرا على بعضهما على نحو متبادل . والجدير بالذكر ان الحاجات التكنيكية لذلك الواقع الاقتصادي الاجتماعي قد أسهمت في حدود بعيدة في تحريك التقدم العلمي الطبيعي . ونحن لانحتاج الآن الى تقديم ثبت كامل بالمكتسبات العلمية التي تحققت آنذاك في حقول الكيمياء والفلك والميكانيك (الحيل) الخ ... فالكثير من هذه المكتسبات أصبح من المعلومات المعروفة لدى الكثيرين من العلماء(١) .

ان هذا التطور العلمي الفلسفي قد لقي على نحو غير مباشر دعماً أولياً من الأوساط الدينية الاسلامية المتحررة . في ذلك الوضع لم يستطع افلاطون الا أن يمارس تأثيراً سلبياً ، وخصوصاً من خلال نظريته في المعرفة من حيث هي « تذكر » . على العكس من ذلك نجد أن ارسطو - وبحدود معينة أفلوطين - قد مارس التأثير الايجابي الاكبر ، ضمن المؤثرات الاجنبية، على عملية التقدم العلمي الطبيعي . وقد أبرز **Munk**(٢) في هذا المجال واقع أن العرب قد فضلوا ارسطو على افلاطون ، وذلك بسبب منهجه التجريبي الذي لبّى مطالبهم الأولية في البحث العلمي ، والذي عارضوه بالتصورات المثالية الخيالية الافلاطونية .

لقد أخذت عملية استخدام الفكر الارسطي **الهرطقي المادي** تكتسب

---

(١) انظر حول ذلك : طوقان ، العلوم عند العرب، مصر - دون تاريخ اصدار - . وكذلك: J. D. Bernal ،العلم في التاريخ ، برلين ١٩٦٧ ، ص ١٧٩ - ١٨٣ .

(٢) انظر : Munk -
Milanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, S. 312. .

أبعادها وآفاقها منذ بدايات الفكر المعتزلي وبعد ذلك . وهذا ظهر خصوصاً في الاتجاه الذي سلكه أبو الهذيل العلاف والنظّام ، المفكران المعتزليان الكبيران اللذان عاصرا الكندي . فلم يتحوّل « منطق ارسطو » فقط ، وانما ايضاً كتابه الأساسي « مابعد الطبيعة » الى سلاح فكري في أيدي المفكرين العديدين في المعركة ضد الاتجاهات الفكرية التسليمية النصية . وقد استنفدت في خلال ذلك الافكار الافلاطونية من قِبل المتكلمين السنيين ، كما من قِبل بعض الفلاسفة الذين تأثروا بشكل واسع بالآراء الاسلامية حول « الوجود » .

ان التعاليم المتمسكة بالنصوص القرآنية والسنية — مع بعض الاجتهادات الفرعية في هذا المجال — التي أتى بها اصحاب المذاهب الاربعة ابو حنيفة (٧٠٠ — ٧٦٧) ، ومالك بن أنس (٧١٣ — ٧٩٥) ، ومحمد بن ادريس الشافعي (٧٦٧ — ٨٢٠) ، وابن حنبل (٧٨٠ — ٨٥٥) ، وكذلك التعاليم الكلامية المتميزة ، وفي طليعتها القدرية والاشعرية ، إن هذه جميعاً قد تكونت وتبلورت وتطورت في اطار التصورات الاسلامية حول الوجود والانسان . وممثلو هذه التعاليم الدينية الفقهية والميتافيزيقية استخدموا المنطق الارسطي ، أو بشكل ادق ، انهم أرغموا من قِبل الاطراف المعادية — المعتزلية — على تعاطي الأمور المنطقية لتقوية مواقعهم وللرد على تلك الأطراف .

وقد ركز ممثلو تلك التعاليم الميتافيزيقية النصية مقاومتهم على جانبين أساسيين من جوانب الفكر الارسطي الهرطقي والذي يتسم بملامح مادية . هذان الجانبان هما نظرية ارسطو حول « المادة » ، وتصوره حول « المحرك الأول » . ففي الأولى وجد أولئك النصيون خطراً على «التوحيد» الالهي ، ذلك لأن « المادة » الارسطية قديمة قدم الاله ، المحرك الذي لايتحرك . وقدمها يؤدي الى القول بـ « خالقين » ، كما ادى ايضاً قول المعتزلة بحرية الانسان الى نظرية « الخالقين » . وكلاهما ، النظرية الارسطية والأخرى المعتزلية ، رُفضتا وكوفحتا من قِبل الاتجاهات السنية النصية .

كذلك رفضت هذه الأخيرة التصور الأرسطي حول « المحرك الذي لا يتحرك » لأنها رات فيه خطراً على الراي السنّي في الاله ، القادر في كل زمان ومكان على التدخل في أمور العالم المادي والعناية به . أي أن «العناية» و « القدرة المطلقة » على التدخل في كليات وجزئيات العالم المادي تنتفيان من خلال الأخذ بـ « المحرك الذي لا يتحرك » .

لقد كانت تلك المسألتان الأرسطيتان محور كفاح احتدم بعنف بين الأطراف الفكرية المتباينة . إن مانعنيه بذلك هو أن هذه الاطراف وجدت في تلك المسألتين مادة شيقة ومثيرة للغاية لتدعيم مواقعها الفكرية والسياسية إما **معهما** ، او **ضدهما** . وهنالك عامل عقد الواقع ذاك ومنحه الكثير من التشعبات والتفرعات ، وهو ترجمة « ثيولوجيا » افلوطين ، اي « تاسوعاته » باسم ارسطو . لقد كان هذا كسباً للفلسفة المثالية وللدين بالدرجة الأولى . اذ عن طريق ذلك استطيع ازالة أو ، بالحد الادنى ، تخفيف الخلافات الأساسيةبين ارسطو وافلاطون وافلوطين.

ولكن بالرغم من ذلك هنالك محاولات نجدها لدى بعض المفكرين العرب قامت على التدقيق في حقيقة كتاب « اثولوجيا » .

فنحن نواجه احدى تلك المحاولات لدى الكندي في رسالته التي أتينا على ذكرها سابقاً والخاصة بتعداد كتب ارسطو وعرضها على نحو عام . هاهنا يغفل الكندي الاشارة الى « اثولوجيا » نهائياً . كذلك الفارابي في كتابه «كتاب الجمع بين الحكيمين» يقر بوجود خلاف بين ارسطو وافلاطون ، ولكنه يحاول حل هذا الخلاف«المصطنع» ، بحسب رأيه،على نحو مصطنع . أما ابن سينا فقد تكلم بوضوح عما « فياثولوجيا من المطعن »(١) .

ولكن الابحاث العامة في مجموع ماقدمه لنا المفكرون الاسلاميون العرب ترينا بأن هؤلاء المفكرين جميعاً لم يستطيعوا ايجاد وضوح متكامل حول تلك المسألة . وهذا ماساهم ، على نحو غير مباشر ، في تعقيد الموقف الفكري الفلسفي آنذاك ، بحيث ظلت المواقف الفلسفية المادية الهرطقية والمثالية التسليمية متداخلة باشكال مختلفة . اي أن عدم كشف حقيقة « اثولوجيا » كان احد الاسباب في عدم اكتساب مواقف فكرية حازمة ومتميزة بالحدود الدقيقة . والباحث لا يسعه الا أن يأخذ هذه المسألة بعين الاعتبار ، اذا أراد استجلاء مواقع الضعف أو التردد أو الانتقائية أو عدم الوضوح لدى بعض المفكرين العرب الاسلاميين الذين نحوا منحى مادياً هرطقياً . ولا شك أن هنالك اسباباً اخرى عملت على تكوين ذلك الوضع ، منها محاولات الفكر الاقطاعي التبريري المثالي استيعاب وامتصاص الارهاصات الفكرية المادية الهرطقية ، وبالتالي محاولات ذلك الفكر الاقطاعي قمع هذه الارهاصات في المهد . كذلك من أسباب تعقيد ذلك الوضع

(١) ابن سينا : كتاب المباحثات ـ في : عبد الرحمن بدوي ، ارسطو عند العرب ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ١٢١ .

عدم النمو الشامل والعميق للاتجاه البورجوازي الصناعي المبكر ، الذي حمل في أحشائه مواقع التقدم الفلسفي المادي الهرطقي والعلمي الطبيعي . كما أن الصعوبات الذاتية المعرفية كانت ، من حيث هي تعبير حقيقي عن عملية نمو حقيقية في الفكر العربي الاسلامي ذاك ، أحد الاسباب في عدم الوضوح والتميز الدقيقين في هذا الفكر . ذلك لأن هذا الأخير حلقة من حلقات تاريخ الفكر الانساني العام .

ونحن إن اردنا استجلاء **المؤثرات** الاساسية العميقة التي **ساهمت** في تكوين وبلورة وجهات نظر الفلاسفة الاسلاميين العرب حول « العالم المادي » أو « المادة » ، فاننا نجد أمامنا التأثير الارسطي والافلاطوني والأفلوطيني . ولا شك ان الاسلام،في جانبه الديني الغيبي ـ الميتافيزيقي ـ قد مارس تأثيراً واضحاً في وجهات نظر بعض أولئك الفلاسفة . ولكن من الضروري التأكيد على نقطتين نرى انهما أساسيتان في اطار مسألتنا هذه : ١ ـ ان الفكر الفلسفي المثالي في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط قد تكون تحت تأثيرات افلاطونية واسلامية ، كذلك الجوانب المثالية في المنظومة الفلسفية لأرسطو وأفلوطين وفلاسفة آخرين أسهمت في تكوين ذلك الفكر بشكل خاص . ٢ ـ ان الاسلام شكل الاطار الديني العام ، الذي انطلق منه أيضاً الفلاسفة الذين نحوا منحى مادياً مبكراً . هذا يعني أن هؤلاء الفلاسفة في الوقت الذي انطلقوا فيه ، **كالفلاسفة المثاليين** ، من ذلك الاطار الديني العام ، نجدهم ، في النتائج التي توصلوا اليها ، يتجاوزون هذا الاطار بقوة واصرار . انهم في الوقت الذي ادركوا فيه حدود **منطلقهم** ، ركبوا موجة ذلك الاطار بذكاء وحذر لم ينجيانهم في حالات معينة من الاضطهاد والملاحقة والنفي . ان هذا الأمر يمكن ملاحظته بدءاً من المفكرين المعتزليين ومروراً بالفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل وآخرين ، وانتهاءً بابن رشد .

ان هذا يبرز حقيقة أخرى،وهي ان الفلسفة العربية الاسلامية الوسيطة بممثليها الماديين الهراطقة **لم تقم** ، كما يدّعي الكثيرون من الباحثين العرب والمستشرقين الأجانب ، **على أساس** التوفيق بين الفلسفة والدين ، بقدر ما اكدت **من خلال** الصيغة تلك (التوفيق بين الشريعة والحكمة ، أو العقل والنقل) على شرعية وجود الحكمة والعقل في عالم كان فيه الفكر النقلي النصي والمجابه للفكر العقلاني المتحرر يشكل اللحمة العامة لبنية الجماهير الثقافية . ان الفكر العقلاني هذا لم يطرح تلك الصيغة الا لكي

ينفذ الى التأكيد على وجوده الشرعي . بل ان الامر قد تعدى هذا النطاق لدى بعض ممثلي ذلك الفكر ، مثل ابن طفيل وابن باجه وابن رشد ، حيث رأى هؤلاء أن القول الفصل للحكمة وللعقل ، اذا تناقض هذان مع العقل والشريعة . وقد كان هذا ولاشك محاولة كبيرة لجرّ الشريعة الى الحكمة، وليس العكس ، كما حدث لاحقاً على يد الفيلسوف اللاهوتي المسيحي توما الاكويني .

ان الكندي قد ظل يتحرك على أرضية دينية في رؤيته للمشكلات الوجودية الأساسية ، ومن ضمن ذلك مشكلة « الوجود المادي » . فهو احتفظ بالمصادرة الاسلامية حول « الخلق » من عدم مطلق . ولكنه أكسبها تبريراً فلسفياً جديراً بالبحث المعمّق ، لأنه هنا وجد نفسه محاطاً بدوّامة من المسائل التي ينتفي تجاوزها على نحو منطقي ضمن الدائرة التي تنطلق منها تلك المصادرة . وهذا يفسر لنا وجود ميل أولي لدى الكندي للأخذ بالتعليم الفيضي كحل لتلك المشكلة ، مشكلة الخلق من عدم.

أما الفارابي فيمثل محاولة شيقة وهامة على طريق ازاحة تلك المصادرة . لقد أخذ بالتعليم الفيضي الأفلوطيني ، بعد أن ادخل عليه تعديلاً عميقاً اكسبه طابعاً متميزاً باطار الفكر العربي الاسلامي الوسيط . وفي نفس الوقت طرح الفارابي قضية « العالم الواحد » رافضاً بذلك ، على نحو غير مباشر وبقليل أو كثير من الوضوح ، القول بـ ١' — إثنينية العالم، و ٢' — بوجود عالم مفارق ، عالم الهي علوي ، وعالم عياني حسي .

ان بداية الفكر الفلسفي المتميز لدى الكندي في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط كانت محاولة لتأطير الدين باطار فلسفي . ولكنها ، منذ بداية تكوّنها ، واجهت مشكلات ذاتية لم يكن لها أن تتجاوزها بأدوات نابعة من الاطار الديني الفلسفي . ان التعليم الفيضي قد قدّم في اثناء ذلك واحدة من الامكانيات لاستشراف آفاق حل معقول للمسائل المطروحة . والفارابي استطاع ، ولاشك ، صياغة تلك الامكانية بقوة فكرية عميقة متماسكة . وقد تم ذلك ، كما قلنا ، باسم الدفاع وصيانة المبادىء الدينية في «نقائها».

الا أن التطور اللاحق للفكر الفلسفي ، ومن ضمنه قضية « الوجود المادي » أو « العالم » ، كان قد تجاوز بشكل شامل البدايات الفلسفية التي انجزها الكندي والفارابي . ان ابن سينا يمثل ، في ذلك ، الشخصية الأولى التي استطاعت فعلاً ارساء قاعدة فلسفية متميزة بتماسكها ووضوحها الماديين . اننا نشهد لديه المحاولة الفلسفية العميقة الأولى في اطار المجتمع العربي الاسلامي الوسيط لرفض مباشر وشامل للمصادرة

الدينية القائمة على الخلق من عدم مطلق . وقد استخدم ابن سينا في جهده ذاك ارسطو بشكل اساسي ، كما استنفد التعليم الفيضي الأفلوطيني ، بحيث أنه اقام على أساس ذلك ، ونتيجة ابداع فلسفي ذاتي عميق ، بنياناً فلسفياً فارعاً يتحدد بوحدة وجود مادية .

أما الحلقات الأخرى في التحول الفلسفي آنذاك ، فقد تحققت على أيدي المفكرين ابن باجه وابن طفيل وابن رشد . وسوف نجد ان ابن طفيل لم يمثل مجرد امتداد لابن سينا ، بل اسهم في تطوير الفكر الفلسفي المادي الهرطقي ، وخصوصاً في حقل نظرية المعرفة . أما ابن رشد فانه ولا شك قد شارف بالفكر ذاك قمته ، وكان بذلك اعظم مفكر في العصر الوسيط تكشفت في منظومته الفلسفية تجربة فلسفية خصبة للغاية عكست ، على نحو خاص ، ابعاد ومطامح الارهاصات الاجتماعية البورجوازية المبكرة التي تواجدت في المجتمع العربي الاسلامي آنذاك ، فكانت ، بذلك ، الاطار النظري الايديولوجي لتلك الارهاصات .

ان البدايات المثالية للفكر الفلسفي في العصر الاسلامي العربي ، التي احتوت بذور انشطارها وتجاوزها ، ما لبثت أن افسحت الطريق للفكر المادي الهرطقي ممثلاً بتلك الشخصيات التي أتينا على ذكرها .

والجدير بالذكر أن مجابهة الفكر الفلسفي المثالي آنذاك لم يتنطع لها الفلاسفة الناحون منحى مادياً متميزاً فقط ، وانما ايضاً ممثلو **الصوفية** الاسلاميون ، الذين جابهوا مصادرة الخلق من عدم على نحو صوفي خاص ، اي من خلال الأخذ بـ « وحدة وجود » روحية ، وذلك دون المرور بارسطو و «عالمه المادي القديم» ،بل عبر تأثير فيضي افلوطيني وصوفي هندي وديني اسلامي .

ولكن بالرغم من تعاظم قدرة الفكر المادي الفلسفي لاحقاً واتساع آفاقه وفرضه نفسه على الواقع الفكري كشكل أساسي من اشكال هذا الواقع ، فانه اندحر بعنف تحت ضغط الفكر الاقطاعي التسليمي وخلفيته الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والاخلاقية .

ـ وبالطبع ، ان ابن خلدون بفكره التاريخي الناحي منحى مادياً كان محاولة من الفكر الفلسفي المادي لإكساب مجابهته للفلسفة المثالية والتعسف التسليمي والضحالة الفكرية طابع الشرعية . لقد كانت هنالك بدايات في الفكر الفلسفي التاريخي آنذاك ، ولكن ابن خلدون تجاوز هذه البدايات

بعمق فكري لم يشهد مثله تاريخ الفكر الإنساني حتى ذلك العصر . ولكن ابن خلدون أتى بفتحه التاريخي الكبير في عصر لم يكن أصلاً قادراً على الاحاطة بهذا الفتح وتطويره الى أمام من قبل ممثلين آخرين له . وهذا الواقع ـ بالطبع باستثناء الشخصية البارزة المقريزي ـ يرينا بوضوح كيف أن عملية صياغة الفعل التاريخي الاجتماعي **بقانون اجتماعي** استكملت أبعادها بعد دخول المجتمع العربي الاسلامي الوسيط مرحلة الانحطاط والاضمحلال . فكان ابن خلدون بذلك قد كثف تجارب واسعة في الحقول العديدة التي تمت في مرحلة ازدهار ذلك المجتمع تكثيفاً نظرياً معمقاً . ان الفكر التاريخي ـ والفكر الخلدوني يمثل حلقة جوهرية من تطوره ـ وأي فكر آخر لايمكن اشتقاقه ميكانيكياً من الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ، بل هنالك عملية معقدة تتم خلال تعبير ذلك الفكر عن نفسه. وهذا يعني ان ابن خلدون هو الحصيلة الحقيقية لفترة ازدهار المجتمع العربي الاسلامي الوسيط في ازدهاره وفي انحطاطه في آن واحد .

وفي الفصول التالية نحاول تحديد المعالم الأساسية للحلقات المفردة والمختلفة للفكر العربي الاسلامي الوسيط ، كما لهذا الفكر من حيث كليته، ولكن بعد المرور على مشكلة « الذرة » أو « العالم الذري » في الفكر هذا .



معالم المذهب الذري في الفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط
الاطار النصي الايماني لهذا المذهب

١ ـ ان « الذرية » أو « المذهب الذري » يمثل احد اشكال التطور الأساسية للفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط . ولا شك ان دراسته وتقصيه بشكل علمي دقيق لهو امر هام بقدر اهمية دراسة وتقصي تراثنا ككل . وقد أهملت دراسة هذه الظاهرة الفكرية في تراثنا من قبل مفكرينا المعاصرين ، الا في حالات ضئيلة وغير موسعة ومتميزة . بيد انه ظهرت بعض ابحاث في هذا الخصوص انجزها مستشرقون وعلماء في تاريخ العلم والفلسفة ، نذكر منها « تصورات حول بنية المادة في تحول العصور » لـ F. Lieben و « ابحاث حول النظرية الذرية الاسلامية . » لـ S. Pines المترجم الى العربية تحت عنوان « مذهب الذرة عند المسلمين » .

في البدء نود ان نشير الى حقيقة نرى أنها أساسية لاستيعاب هذا المذهب وكذلك لاستيعاب الملامح الرئيسية للفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط عموماً . هذه الحقيقة هي أن قانونية التطور الفكري الاسلامي ـ العربي تكمن في عملية تكوّن وتطور اتجاهين فكريين رئيسيين ومتعارضين قليلاً أو كثيراً ، هما الارثوذوكسي (ويضم الفلسفة المثالية ، والايمانية الدينية الغيبية) والمادي (الذي يقيم مع العقلانية الهرطقية ومع الجدلية رباطات وثيقة) .

ونحن يمكننا ان نلاحظ هذين الاتجاهين في المذهب الذري ذاك بكثير أو قليل من الوضوح ، وعلى الرغم من التعقيدات والمنعطفات التي تجابهنا لدى دراسته وتتبعه في آثار الذريين العرب ـ الاسلاميين . الى جانب ذلك ، سوف يستبين لنا صدق الموضوعة التالية ، وهي ان فكرة ما يمكن أن تؤثر باشكال مختلفة ضمن أحوال اجتماعية حضارية مختلفة ، وان تؤخذ وتتبنى من خلال منظورات متباينة في حقب اجتماعية حضارية متباينة . ان هذه الموضوعة الجدلية هامة بشكل مبدئي ، من حيث انها تلقي

ضوءاً ساطعاً على عملية ظهور « الذرية » في الفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط ، وخصوصاً حين يدور الحديث حول العلاقة بين الذرية الاسلامية ـ العربية المثالية الروحية والأخرى اليونانية القديمة المادية الهرطقية .

ان مفهوم « الذرية الاسلامية ـ العربية » يحتوي ، بشكل عام ، منحيين أساسيين رئيسيين ومتعارضين فيما يخص « الجوهر » أو « الجزء الذي لا يتجزأ » .

المنحى الأول يرى الجوهر على أنه غير قابل للتجزئة والتقسيم ؛ أما الثاني فيؤكد على انه (أي الجوهر) قابل للتجزئة بشكل لا نهائي .

ولقد عبّرت الذرية الاسلامية ـ العربية مراحل ثلاثة من تطورها في اطار المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط : المرحلة الأولى يمثلها المعتزلة ، والثانية يمثلها الاشاعرة ، أما الاخيرة فنجدها لاحقاً ممثلة ببعض الفلاسفة العرب ـ الاسلاميين ، مثل ابن سينا وابن رشد .

أما الشخصية الأولى ، التي عملت في اطار ذلك المجتمع على طرح قضية الجوهر أو الجزء الذي لايتجزأ ، فقد كانت المعتزلي أبو الهذيل العلاف (٧٥٢ ـ ٨٤٠)(١) .

ونحن نستطيع ان نرى في كتاب أبي الحسن الاشعري « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » مصدراً دقيقاً وأساسياً من مصادر التعرف على آراء ابي الهذيل و « علماء الكلام » الاسلاميين عموماً في الجزء الذي لايتجزأ . كذلك « كتاب الانتصار » للمعتزلي الخياط يقدم لنا معلومات وآراء هامة عن « الذرية » المعتزلية ، ومن ضمنها آراء أبي الهذيل في ذلك .

ان أبا الهذيل ينطلق من أن هنالك عالمين ، اولاهما خالد ولا نهائي (وهو الاله) ، بينما الآخر محدود ونهائي (وهو العالم المادي)(٢) . وهو حين يفترض وجود جوهر لا ينقسم ولا يتجزأ ، فانه يفعل ذلك متأثراً بعوامل اسلامية نصية . فهو يقول ، كما جاء في « مقالات الاسلاميين » للاشعري : « ان الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى

---

(١) يقول ابو الهذيل : « اني لا اقول بحركات لاتتناهى آخرا ، كما لا أقول بحركات لاتتناهى اولا ، بل يصيرون الى سكون دائم » ـ الشهرستاني : الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، جزء ١ ، ص ٥٢ .

(٢) انظر : كتاب الانتصار للخياط ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٠ .

يصير جزءاً لا يتجزأ »(١) .

ولا شك انه من الخطأ ان نشتق آراء أبي الهذيل العلاف هذه حول الجزء من مصادر اسلامية نصيّة ، وان كانت هذه قد مارست عليه تأثيراً معيناً . ان معطيات تاريخية تُرينا بيقين انه قد تعرف بكثير أو قليل من العمق والدقة على الفلسفة اليونانية القديمة ، ومن ضمنها الذرية الديموقريطنية المادية . وهذا ما يظهره الشهرستاني ويؤكد عليه(٢) .

ومن الجدير بالذكر أن أبا الهذيل كان من معاصري الخلافة المأمونية المشرقة ، التي تمت اثناء وجودها عملية النقل الضخمة ، هذه العملية التي أرست حجراً أساسياً في بناء التمازج والتبادل الثقافيين . لقد اردنا الاشارة الى العلاقة بين نظرية ابي الهذيل حول الجوهر الذي لا يتجزأ بالذرية اليونانية لكي نحدد ، بشكل أولي ، أبعاد وآفاق فكر ابي الهذيل ومجموعة الذريين من بعده ضمن المجتمع العربي — الاسلامي الوسيط . الا أن أخذ ابي الهذيل بـ « الجزء الذي لايتجزأ » من مصادر نرى انها يونانية بالدرجة الأولى ، كما سنرى لاحقاً ، كان يكمن وراء طموحه في اكساب « القدرة » الالهية المطلقة مشروعية فكرية منظرة .

ابو الهذيل يميز اصلاً بين « الجسم » و « الجزء الذي لايتجزأ » ، الذي هو الجوهر . والجزء هذا« لاطول له ، ولاعرض له ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ، ولا افتراق ، وانه قد يجوز ان يجامع غيره وأن يفارق غيره، وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية الى ان يصير كل جزء منها لا يتجزأ »(٣) . اي أن الجزء الذي لايتجزأ هو الابسط والأخير في شيء ما . والعالم الفاسد (المضمحل) هو الذي يتألف من أجزاء لاتتجزأ . وباعتبار ان الجزء الذي لايتجزأ يمثل الموضوع الاكثر بساطة في بنية العالم النهائي ، فقد توجب ان لا يملك « امتداداً » ، كما رأينا من قول أبي الهذيل السابق . وهذا يؤدي الى أن نرى في ذلك الجزء نقطة رياضية «نهائية» . ان أبا الهذيل تغاضى عن وجود هذه الصعوبة في وجه رأيه حول جزءلايتجزأ، ليس له في نفس الوقت امتداد ، في الوقت الذي يؤكد فيه ان هذا الجزء يتحرك ، ويدخل في حالة هدوء ، كما انه يلامس اجزاء أخرى لاتتجزأ تحيط

---

(١) ابو الحسن الاشعري : مقالات الاسلاميين .. — نفس المعطيات السابقة ، الجزء الثاني ، ص ١٣ .

(٢) انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، جزءاول ، ص ٥٠ .

(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين ... — نفس المعطيات السابقة ، القسم الثاني، ص١٣ .

به . وهذه القدرات المختلفة للجزء الـذي لايتجزأ يعتبرهـا ابو الهذيـل « اعراضا » خاصة به .

أما « الجسم » فانه ينشأ مؤلفاً من ستة أجزاء لاتتجزأ . وقـدرة الجزء الواحد على ملأمسة ستة أجزاء أخرى محيطة به،كانت ، في الحقيقة ، تعبيراً غير مباشر عن الاعتراف بوجود « امتداد » للجزء ذاك(١) .

ان تحديد أبي الهذيل للجوهر (الجزء الذي لايتجزأ) قال به مفكرون معتزليون آخرون ، بغض النظر عن بعض الاختلافات بين الواحد والآخـر منهم . فمعمر بن عباد السلمي (مات عام ٢٢٠ هـ) ، وهو واحد من وجوه المعتزلة البارزة ، يقول ، موافقاً في ذلك أبا الهذيل : « ليس كـل جوهر جسماً ، والجوهر الواحد الذي لاينقسم محال أن يكون جسماً ، لأن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وليس الجوهر الواحد كذلك»(٢) . والجسم هو مايتألف من ثمانية أجزاء لاتتجزأ على الأقـل(٣) . وهكذا ، فالجوهـر يملك ، تبعاً لذلك ، القدرة على ملامسة أمثاله،كما يملك القدرة على الامتداد . بالاضافة الى أبي الهذيل ومعمر ، يعـدد ابو الحسن الاشعري في كتـابه شخصيات معتزلية أخرى طرحت مسألة « الجزء الذي لايتجزأ » ، مثل أبي علي الجبائي (٢٣٥ ــ ٣٠٣) وهشام بن عمر الفوطي (مات عام ٢٢٦ هـ) . وهذان ، كأولئك ، لم يعتبرا الجوهر جسماً(٤) .

وحيث يعترف الجبائي ، كما فعل سابقاً أبو الهذيل ومعمر بن عباد السلمي ، بأن الجزء الذي لا يتجزأ يلامس أمثاله(٥) ، فان الفوطي لم يقل بهذه الصفة للجزء ذاك(٦) . وهذا يعود الى ان الفوطي لم ينطلق ، على غرار أبي الهذيل ومعمر والجبائي ، من مفهوم « الجزء الذي يتجزأ » ، وانما من مفهوم « الركن » المؤلف من ستة أجزاء لاتتجزأ والذي يشكل على هذا النحو الوحدة الأولية للجسم . والجسم هذا يتألف ، حسب الفوطي ، من ستة

---

(١) انظر : نفس المصدر السابق ــ ص ١٤ .

(٢) الاشعري : نفس المصدر السابق ــ ص ٨ .

(٣) الاشعري : نفس المصدر السابق ــ ص ٥ .

(٤) الاشعري : نفس المصدر السابق ــ ص ١٤/٨/٦ .

(٥) الاشعري : نفس المصدر السابق ــ ص ١٤ .

(٦) الاشعري : نفس المصدر السابق .

أركان أو ست وحدات ، وكل من هذه الوحدات تملك القدرة على ملامسة وحدات أخرى(١) .

وقد رأى الجبائي ان الجسم يمكن ان يتألف من اثنين أو أكثر من الاجزاء التي لا تتجزأ . أي « ان الجزئين اللذين لايتجزءان يحلهما جميعاً التأليف ، وان التأليف الواحد يكون في مكانين »(٢) .

أما ابو الحسين الصالحي فانه يقف في خط مخالف لأولئك المفكرين في تحديدهم للعلاقة بين الجسم والجوهر . فأبو الحسين هذا ، الذي كان ، كما يخبرنا الشهرستاني ، واحداً من ممثلي « الارجاء »(٣) ، يرى أن « لا جوهر الا جسم »(٤) . وعلى ذلك ، يصبح الجسم والجوهر أو الجزء الذي لايتجزأ تحديدين منطقيين لموضوع واحد . وباعتبار ان « الجسم هو: ما احتمل الاعراض كالحركات والسكون ، وما أشبه ذلك ؛ فلا جسم الا ما احتمل الاعراض ... (فان) الجزء الذي لايتجزأ جسم يحتمل الاعراض، وكذلك معنى الجوهر انه يحتمل الاعراض »(٥) . والجسم الواحد (الجوهر) يوجد في الوضع الذي يمكنه من ملامسة جوهر آخر ، وذلك على أساس « التأليف » أو التركيب الذي يتم بينهما . بيد أن الصالحي يعتبر « أن التأليف لا يسمى حتى يكون تأليف آخر ، ولكن احدهما قد يجوز على الجزء ولا نسميه تأليفاً اتباعاً للغة ... وذلك ان اهل اللغة لم يجيزوا مماسة لاشيء »(٦) .

ولقد أخذ بفرضية « الجوهر » أو « الجزء الذي لايتجزأ » مفكرون آخرون ، منهم الحسين بن محمد النجار (مات عام ٢٣٠ هـ تقريباً) وضرار بن عمرو وحفص الفرد . وهؤلاء ، حسب الشهرستاني ، من أتباع « الجبرية »(٧) . ولقد بين الاشعري ان أولئك المفكرين الثلاثة كانوا ذوي راي واحد فيما يخص قضية « الجسم » و « الجوهر » . فالأجزاء التي لاتتجزأ هي ، حسبهم ، « اللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين ،

---

(١) الاشعري : نفس المصدر السابق .
(٢) الاشعري : نفس المصدر السابق ـ ص ٥ .
(٣) انظر : الشهرستاني، الملل والنحل ، جزء أول، نفس المعطيات السابقة، ص١٣٥/١٤٥ .
(٤) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ نفس المعطيات السابقة ، الجزء الثاني ، ص ٨ .
(٥) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٤ .
(٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة .
(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ـ جزء أول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٠ .

وهذه الأشياء مجتمعة هي الجسم ، وليس للاجزاء معنى غير هذه الأشياء ، وان أقل ما يوجد من الأجزاء عشرة اجزاء ، وهو أقل قليل الجسم »(١) .

بيد أن الجزء الذي لا يتجزأ يفهم من قبلهم من حيث هو عَرَض ؛ وبذلك يكون الجسم مكوناً من اعراض(٢) . اما هذه الاعراض المؤلفة للجسم فانها « مجتمعة على المجاورة »(٣) . وقد انكر ضرار « المداخلة ، وان يكون شيئان فيمكان واحد ، عرضان أو جسمان »(٤) .



فيما سبق عرضنا آراء بعض القائلين بـ « الجزء الذي لايتجزأ » . ولكن هذه الآراء لقيت معارضة عنيفة من بعض المفكرين الكلاميين ، وفي طليعتهم ابراهيم بن سيار النظّام (مات عام ٢٣١ هـ) . وكما يبدو من سير الأمور آنذاك ، تكوّن ضمن المعتزلة اتجاهان فيما يخص الموقف من « الجزء الذي لايتجزأ » . وهذا يُري التعقيد الكبير الذي يحول دون رؤية « المعتزلة » ضمن اطار متجانس كلياً ، بحيث نجد انفسنا في اطار المسألة هذه مرغمين على التأكيد على اتجاهين متعارضين : واحد معتزلي أشعري ، وآخر معتزلي . ان النظّام يمثل الاتجاه المادي الهرطقي المبكر . بينمايمثل ابو الهذيل العلاف الاتجاه الديني التبريري ؛ وهو في هذا يلتقي مع راس الأشاعرة ، أبي الحسن الأشعري ومن بعده تلامذته ، مثل الباقلاني والجويني .

حول موقف النظام من « الجزء الذي لايتجزأ » يخبرنا الشهرستاني بأنه « وافق الفلاسفة في ـ نفيه ـ »(٥) . أما الاشعري فقد نقل عن النظام انه قال : « لاجزء الا وله جزء ، ولا بعض(٦) الا وله بعض ، ولا نصف الا وله

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ الجزء الثاني ، نفس المعطيات السابقة ، ص٥١ـ١٦ .
(٢) الاشعري : نفس المصدر السابق ـ ص ٦ .
(٣) الاشعري : نفس المصدر السابق ـ ص ٢٣ .
(٤) الاشعري : نفس المصدر السابق ـ ص ٢٣ .
(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ـ جزء اول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٥ .
(٦) ان لفظ « البعض » قد « دل أول الامر على ما يدل عليه لفظ الجزء .. ، ولكنه لم ينل ما ناله لفظ « الجزء » من خصوصية الدلالة على جزء المادة الذي لاينقسم » . (س . بينس ، مذهب الذرة عند المسلمين ـ القاهرة ١٩٤٦ ، ص ٥) . على نفس الصفحة يشير بينس الى التقابل بين البعض والكل في كتاب الانتصار (للخياط) ص ٧ س ١٠ .

نصف ، وان الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولاغاية له من باب التجزؤ »(١) .

ان موقف النظام كان واضحاً في نفيه لفرضية الجزء الذي لايتجزأ . والنصوص التاريخية التي بين أيدينا تؤكد ذلك باقناع. هذا يعني أن تفسير O. Pretzl لرأي النظام في نفي الجزء الذي لايتجزأ غير دقيق. فهو (أي پرتسل) يرى بأن « طريقة تعبير النظام تسمح لنا بأن نعتبر أن معنى كلامه هو ان كل نصف له نصف آخر يكمله ، وان كل جزء يقتضي بالضرورة جزءاً آخر يقابله»(٢) . فالاستشهادات التي أوردناها فوق عن الاشعري والشهرستاني ، وكذلك ماقرره المعتزليان الخياط(٣) والجاحظ(٤) ، يقدم لنا قناعة كافية بموقف النظام في نفيه للجزء الذي لا يتجزأ . وموقفه هذا انعكس في رأيه حول « الجسم » . فهو يقول محدّداً الجسم بأنه « هو الطويل العميق ، وليس لأجزائه عدد يوقف عليه ، وانه لا نصف الا وله نصف .. »(٥) .

أما النقطة العقدية الحاسمة في رفض النّظام لفرضية الجزء الذي لا يتجزأ ، كما طرحها مفكرو عصره الاسلاميون ، فانها تكمن في تأكيده المبدئي بأن الله « لايوصف .. بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الاجسام حتى تكون اجزاء لاتتجزأ »(٦) . والجزء القابل للتجزئة بشكل لانهائي يملك امتداداً خاصاً .

---

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ــ الجزء الثاني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦.

(٢) اوتو برتسل : مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الاولين في الاسلام . بحث منشور في العربية في كتاب: س. بينس ــ مذهب الذرة عند المسلمين، نفس المعطيات السابقة، ص١٤٢ .

(٣) انظر : الخياط ــ كتاب الانتصار ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٢ .

(٤) انظر : الجاحظ ــ كتاب الحيوان ، الجزء الخامس ، ص ٢٠ .

(٥) الاشعري : مقالات الاسلاميين ــ الجزء الثاني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٦ .

(٦) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢١٩ .

ان التأكيد الذي يرد في « كتاب الانتصار » للخياط (نفس المعطيات السابقة ، ص٤٦)، والذي يوافق النظام حسبه على « ان الله يفعل في حال واحدة مالا يتناهى من الافعال » ، ان هذا التأكيد يتعارض بشكل مبدئي مع الاستشهاد الاخير المأخوذ عن الاشعري . فالمسألة مبدئية تتعلق بتقليص الفعل أو القدرة الالهية فيما يخص تجزيء الاجسام تجزيئاً نهائيا . ونحن نرى هنا أن الخياط في تأكيده ذلك الاخير لا يعرض راي النظام فعلا ، وانما يتصرف بالامور حسب رؤيته وتفسيره لها ، كما فعل ذلك في عدة مواضع من كتابه . وهذا يؤدي الى عدم دقة في عرضه للمشكلات المتعلقة بـ « الجزء » . فهو ــ في الصفحة ٣٤ ــ يتجاهل النظرية النظامية حول التقسيم اللانهائي للاجسام بشكل يتناقض مع ما أورده على الصفحة ٣٢ .

حتى الآن عرضنا لموقفين من « الجزء الذي لايتجزأ » . الأول يأخذ بهذا الفرض انطلاقاً من دوافع ايمانية غيبية ، والثاني يرفضه بدوافع مادية هرطقية . وقد وجد طرف ثالث في الذرية الاسلامية العربية ممثلاً بشكل رئيسي من قبل عباد بن سليمان . ان هذا يأخذ من ناحية بالجزء الذي لا يتجزأ ، وهو « شيء لاطول لـه ولا عرض ولا عمق ، وليس بـذي جهات ، ولا مما يشغل الأماكن ، ولا ممّا يسكن ولا مما يتحرك »(١) . ولكنه من ناحية أخرى ينفي أن يكون لهذا « الجزء » وجود حقيقي ، لأنه (أي عبّاد) يحدد الصفة الحسّية للجزء ذاك بشكل « لايجوز عليه أن ينفرد »(٢)، ولأنه ، كما يبدو من الاستشهاد الأول منه ، لا يعتبر ان للجزء امتداداً أو قدرة على الملامسة أو جهات أو حركة . أما الجسم ، حسب عباد ، فهو « الجوهر والأعراض التي لاينفك منها ، وما كان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم ، بل ذلك غير الجسم ، وكان يقول : الجسم هو المكـــان »(٣) .

ان وجهة النظر هذه حول « الجوهر » قيدت باتجاه التضييق على الجزء الذي لا يتجزأ وتبخيره .

كذلك يخبرنا النظام بأن آخرين ، ولا يسميهم ، « قالوا : ان الجزء قائم الا أنه لا يقوم بنفسه ، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقل من ثمانية أجزاء لا تتجزأ ، فمن سأل عن جزء منها فانما يسأل عن أفراده ، وهو لا ينفرد ، ولكنه يُعلم ، والكلام على الثمانية ، وذلـك أن الثمانيـة لها طول وعرض وعمق ؛ فالطول جـزءان ، والطول الى الطول بسيط له طـول وعرض ، والبسيط الى البسيط جهة لها طول وعرض وعمق »(٤) .

لقد كانت تلك آراء متعددة حول « الجزء » وجدت في الحياة الفكرية للمجتمع العربي الاسلامي الوسيط . وقد دارت المسألة حول الجزء ذاك من حيث هو نهائي لا يتجزأ ، ومن حيث هو يتجزأ بشكل لا نهائي . والحقيقة ، ان هذه الآراء تظهر الخصوبة الفكرية الواسعة ضمن المجتمع ذاك . وقـد عبر هذا الواقع عن نفسه حتى من خلال التباين في الراي في أوساط المفكرين

---

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤ .
(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) نفس المصدر السابق ــ ص ٦ .
(٤) نفس المصدر السابق ــ ص ١٥ .

المعتزليين ، كما أظهرنا سابقاً .

وقد ظهر لنا أن هنالك ممثلين معتزليين كبيرين طرحا مسألة «الجزء» على نحوين متباينين ، وهما أبو الهذيل والنظّام . والتباين والتناقض بين هذين المفكرين نستطيع استجلاءهما من خلال امعان النظر في منطلقيهما بالنسبة الى مسألة « الجزء الذي لا يتجزأ » . لقد أبنّا سابقاً راي أبي الهذيل في أن الله قادر على تقسيم الجسم حتى يصبح جزءاً نهائياً لا يتجزأ. أما بالنسبة الى النظام فان هذا غير ممكن . لقد ورد في كتاب « مقالات الاسلاميين » بأن المفكرين « اختلفوا : هل يوصف الباريء بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الاجسام حتى تكون اجزاءً لاتتجزأ ؟

(١) فانكر ذلك « النظام » ومن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ »(١) .

لقد كان من وراء رأي أبي الهذيل ذاك الاخذُ بمسألتين ، الأولى هي « القدرة » المطلقة للاله ، والثانية هي التمييز بين عالم الاشياء الفاسدة وعالم الخلود . أما الأشياء الفاسدة فان لها «كلاً» و «جميعاً»(٢) و «غاية». وهذه الحدود المفهومية ، التي تكتسب مضامينها من العالم الحسي المتغير والفاسد ، لا تنطبق على العالم الالهي الخالد(٣) .

ان ابا الهذيل ينطلق من الآيات القرآنية التي تؤكد على أن « الله على كل شيء قدير »(٤) ، و : «أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد »(٥) ، و : « أحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عدداً »(٦) الخ ...

ان هذا المنطلق الديني النصي يرفضه النظّام حازماً ، ويسير خطوة أخرى بتضييقه حدود القدرة الالهية .

ان ماسقناه من مختلف الآراء حول «الجزء الذي لا يتجزأ» يري بوضوح التعقيد الذي طرأ على هذه المسألة في اطار الدرية الاسلامية العربية الوسيطة، كما يُبرز حقيقة أساسية مارست دوراً أساسياً في تاريخ الفكر النظري ،

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ٢١٩ .

(٢) ان « الكل » و « الجميع » لهما في الاصل نفس المعنى الفلسفي . بيد ان مفهوم « الكل » ، اذا قوبل بمفهوم « الجزء » ، يصبح اكثر قوة على التعبير الفلسفي .

(٣) انظر : الخياط ، كتاب الانتصار ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦ .

(٤) القرآن — سورة النحل ، آية ٧٦ .

(٥) القرآن — سورة فصلت ، آية ٥٢ .

(٦) القرآن — سورة الجن ، آية ٢٨ .

وهي أن فكرةً ما يمكن أن تنعكس في تأثيرها بأشكال مختلفة تتبع عادة التباين في الوضع الاجتماعي الطبقي والعلمي والفلسفي . ان فكرة « الجزء » تلك عملت على تعميق الاتجاه الفلسفي المادي وعلى بلورة المنهجيــة العلمية في رؤية العالم . ان هذا الدور الذي لعبته تلك الفكرة على أيــدي لويكيبوس وديموقريطس وابيقور ، يُخلي المكان لدور آخر في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط .

وهذا الدور الآخر يتصف بتكريس التصورات الفلسفية المثاليةالغيبية التي تنفي الحركة عن الشيء .

لقد رفض النظّام فرضية الجزء الذي لا يتجزأ ، لأن الأخذ بـذلك سوف يقود برأيه على نحو مباشر الىاعتبار هذا الجزء نقطةرياضية لاامتداد لها . وهذه النقطة الرياضية تساوي صفراً . ان النظام لا يطرح المسألـة هـذه ، بحسب النصوص التي وصلتنا منـه أو حوله ، بـذاك الوضوح والتماسك . ولكن المفهوم الذي ادخله في الفكر العربي الاسلامي ، الذي هو **الطفرة** ، يشير الى انه ، اي النظام،قد وضع نصب عينيه المسألة على ذلك النحو الذي عرضناه فوق .

حول ذلك يخبرنا الشهرستاني بأن النظام « وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ . واحدث القول بالطفرة لما الزم مشي نملة على صخرة من طرف الى طرف أنها قطعت ما لا يتناهى ، فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى ؟ قال : تقطع بعضها بالمشي ، وبعضها بالطفرة . وشبه ذلك بحبل شد على خشبة معترضة وسط البئر ، طوله خمسون ذراعاً ، وعليه دلـو معلق . وحبل طوله خمسون ذراعـاً علق عليه معـلاق ، فيجر به الحبل المتوسط ، فان الدلو يصل الى رأس البئر وقد قطع مائة ذراع بحبل طوله خمسون ذراعاً في زمان واحد ، وليس ذلك الا لأنبعضالقطع بالطفرة »(١) . ان المكان ، بحسب ذلك ، لانهائي . وقد رفض مفهوم « الطفرة » من معظم المتكلمين ، وضمنهم ابو الهذيل ، « واحالوا أن يصير الجسم الى مكان لم يمر بما قبله ، وقالوا : هذا محال لا يصح »(٢) .

وفي الحقيقة ، كان مفهوم النظام حول « الطفرة » مشوباً بالتأملية .

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٥ ـ ٥٦ .
انظر ايضا : الاشعري ـ مقالات الاسلاميين ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨ .

(٢) الاشعري : نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .

ولكنه كان ولا شك ـ ضمن الظروف الفكرية العيانية آنذاك ـ محاولة جدية لتفسير الواقع الموضوعي تفسيراً مادياً هرطقياً مخالفاً للتفسير الآخر المثالي الايماني . وبالرغم من ذلك فلم يتخيل للنظام أن المسألة غير معقدة . لقد توقف أمام التساؤل المشروع : كيف يمكن للمرء أن يتكلم عن جزء يتجزأ بشكل لا نهائي ، دون ان يتوصل الى النتيجة بأن كمية اجزاء جبل ما تساوي كمية أجزاء حبة الخردل ؟ ان النظام يجيب على هذا التساؤل بأن اجزاء الجبل أكبر من أجزاء حبة الخردل . ان الخياط المعتزلي ينقل عن ابراهيم النظام انه « يزعم ان الجبل اذا نصف بنصفين ونصف الخردلة بنصفين فنصفا الجبل اكبر من نصفي الخردلة ، وكذلك أن قسما ارباعا واخماساً وأسداساً فأرباع الجبل واخماسه واسداسه أكبر من ارباع الخردلة واخماسها وأسداسها ، ثم كذلك اجزاؤهما اذا جزّئا ابداً على هذا السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من جزء من الخردلة وجميع أجزائهما متناه في مساحته وذرعه »(٤) .

هاهنا ينبغي التذكير بالذرية الرياضية في اليونان القديمة في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد(٢) . فحسب ذلك ، رأى المرء ان « جميع السعات تتكون من نقاط لا امتداد لها »(٣) . وقد استطاع زينون مجابهة هذه « الذرية » انطلاقاً من تعليمين رياضيين للقدماء :

« ١ ـ أن مجموع عدد كبير بشكل لانهائي لسعات ما ذات امتداد ، وان كانت صغيرة جداً ، يجب أن يكون كبيراً بشكل لانهائي . ٢ ـ ان مجموع عدد ما كبير أيضاً بشكل لا نهائي لسعات دون امتداد هو دائماً مساو للصفر ، ولا يمكن أن يصبح ابداً مساوياً لسعة محدودة واقعياً »(٤) .

في طرحه للمسألة على ذلك النحو ، اعتمد زينون على « الامتداد » كدعامة أساسية . والتعليم النظامي الخاص ب « الجزء الذي يتجزأ » بشكل لا نهائي يتضمن مفهوم الامتداد ذاك . وهذا الأخير مرتبط بموضوعة اخرى ، هي « لابداية » الجزء .

ان ابن الراوندي يخبرنا حول حوار جرى بين النظام وبين الدهريين ، حيث عطف عليهم النظام « يسألهم في النهايات ويوجب عليهم تثبيتها

(١) الخياط : كتاب الانتصار ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٤ .
(٢) س. لوريا : بدايات فكر يوناني ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٦٨ـ٧٨ .
(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ٦٨ .
(٤) نفس المصدر السابق ـ ص ٧٤ .

الحدوث . فقال لهم : ليس يخلو ما مضى من قطع الاجسام من ان يكون متناهياً أو غير متناه ، فإن كان متناهياً فله أول وهذا هدم قولكم . وان كانت غير متناهية فليس له أول وما لا أول له لا يجوز الفراغ منه وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته . ثم زعم أنه ليس من قطع مضى الا وهو غير متناه . وذلك أنه زعم انه لا نهاية للقاطع ولا لقطعه فاذا زعم أنه قد فرغ من قطعه فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهى ، وما لا يتناهى لا أول له عنده »(١). ان الخياط يورد هذا المقطع عن الراوندي بهدف الدفاع عن النظام ضد ابن الراوندي . فيقول : « فهذا بعينه ما انكره على أهل الدهر »(٢) .

الا أننا نميل الى الراي بأن ذلك لم ينكره النظام . فالخياط قدم الينا في كتابه « الانتصار » آراء المعتزليين ليس كمؤرخ ، وانما من حيث هو معتزلي يدافع عن تلك الآراء . ونحن اذا علمنا أن تلك الآراء ليست موحّدة في جميع نقاطها ، فانه يصبح ممكناً أن يكون الخياط قد عرضها كما فهمها هو من خلال مواقفه المعتزلية الاساسية . ففي كتابه المشار اليه لا يشير الى مفهوم « الطفرة » النظامي ، لأنه ربما لم يقبل به . وفي نفس الوقت نود التذكير بالموضع من كتاب الاشعري «مقالات الاسلاميين» الذي يرفض فيه النظام القول بأن الله لايوصف بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الاجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ(٣) .

لقد كان ممثلو « الجزء الذي لايتجزأ » مرغمين ، بشكل أو آخر ، على القول بأن هذا الجزء يكون العنصر النهائي . الا أن مسألة صعبة كان تطرح نفسها أمامهم ولها علاقة عضوية بالقول ذاك ، وهي مسألة « الامتداد » . لقد كان عليهم أن يحلوا او أن يتغاضوا عن التناقض الذي ينشأ عن القول بجزء لا يتجزأ وبالتالي لايملك امتداداً من طرف أول وعن النتيجة التي يتضمنها هذا القول بشكل ضروري من طرف آخر ، هذه النتيجة التي تؤكد بأن الجزء الواحد ينبغي أن يوجد الى جوار اجزاء أخرى مماثلة له وأن يلامسها بالتالي . ان حجة زينون ضد الذرية الرياضية القديمة ــ والتي تعرضنا لها فوق ــ والخاصة بمسألة « الامتداد » تستخدم هنا تلقاءمفهوم « الجزء » المعتزلي . ان المعتزلة ، الذين دافعوا عن هذا المفهوم ، اعتقدوا بأنهم قادرون على تجاوز التناقض ذاك من خلال أخذهم بكلا الوجهين للمسألة:

(١) الخياط : كتاب الانتصار ــ نفس المعطيات السابقة : ص ٣٣ .
(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢١٩ .

فالجزء ، بحسب ذلك ، لايتجزأ ونهائي ، ولكنه في نفس الآن يملك امتداداً .

بخصوص هـذا الرأي وُجد ثلاثة اتجاهات . الأول مثله أبو الهذيل وأبو هاشم الجبائي ، والثاني مثله البلخي والفوطي ، والثالث مثله أبو بشر صالح .

فأبو الهذيل أعلن ، كما أوردنا سابقاً ، أن الجزء الذي لايتجزأ قادر على أن يلامس ستة من أمثاله التي تكون جسماً . من طرف آخر يرى أبو هاشم الجبائي أنه من غير الممكن أن يتصور المرء الاجزاء دون امتداد(١) .

أما البلخي فقد رأى أن الجزء الذي لايتجزأ ليس له امتداد ، بينما الجسم هو الذي يملك امتداداً ، هذا الجسم الذي يتألف من عدد من الاجزاء . وبالاتفاق المبدئي مع البلخي يؤكد الفوطي بأنه فقط « الركن » ، الذي يتألف من ستة أجزاء ، قادر على أن يلامس الاركان الأخرى .

أما ابو بشر صالح ، الذي يمثل الرأي الثالث ، فقد استخدم مفهوم « الإشغال » . تبعاً لذلك ليس من الممكن أن يلامس الجزء أكثر من جزء آخر . ذلك لأن الأول يشغل الثاني بشكل كلي ، أي يحيط به كلياً . فمن المستحيل أن تلامس مجموعة من الاجزاء من قبل جزء واحد . والا فينبغي أن يكون هذا الجزء كبيراً على نحو لا نهائي ، مما يتناقض مع المقدمة الأساسية حول « عدم امكانية تجزئة » الجزء الأخير . لذلك يلامس الجزء ليس أكثر وليس أقل من سعته .

وبمعرض الحديث عن وجود تشابه بين آراء المتكلمين حول الجزء الذي لا يتجزأ وبين وجهة نظر ابيقور حول نفس المسألة ، يكتب س. بينس : « وثم شبه جوهري بين مذهب المتكلمين ومذهب ابيقور في الجزء ، إن صح أن هذا المذهب كان يشتمل على النظرية المسماة نظرية الاجزاء المتناهية في الصغر Minima ... والاجزاء المتناهية في الصغر ، لا الجواهر الفردة ، عند ابيقور ، قد تشبه الأجزاء التي لاتنقسم عند المتكلمين بعض الشبه»(٢) . ان هذا التمييز بين الاجزاء المتناهية في الصغر والجواهر ، ثم النظر الى الأولى على أنها متشابهة مع « الاجزاء » لدى المتكلمين لا يؤدي الى اعتبار مشكلة « الامتداد » ملغيّة أو محلولة ، ذلك لأن تلك الاجزاء المتناهية في

---

(١) انظر : ابو رشيد سعيد النيسابوري ـ كتاب المسائل في الاختلاف بين البصريين والبغداديين ـ مأخوذ عن : س. بينس ، نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٨٤ .

(٢) س. بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ـ القاهرة ١٩٤٦ (الطبعة العربية) ، ص٩٤-٩٥ .

الصفر نفسها تقتضي ، لكي تحقق وجودها فعلاً ، ان تشغل حيزاً مكانياً . وأن تلامس بالتالي جزءاً أو أجزاء محيطة بها . وسوف نعود لاحقا الى مسألة تأثر الذرية الاسلامية بالمذهب الذري اليوناني .

ان الذرية الاسلامية شهدت في شكلهـا الاشعري نهوضاً ملحوظاً في اطار – ديني نصي . أما الممثل الرئيسي لهذا الشكل من الذرية فقد كان ابو الحسن الاشعري نفسه (٨٧٣ – ٩٣٥) . والممثلون اللاحقون له كان منهم ابو بكر الباقلاني (مات ٤٠٣ هجرية)، وامام الحرمين أبو المعالي الجويني (مات ٤٧٨ هجرية) . الا أننا في اطار هذا الكتاب سنكتفي بايجاز المعالم الرئيسية لهذا التعليم الاشعري .

ان تلك المعالم الرئيسية يمكن استخلاصها من الكتب التالية : «التمهيد» للباقلاني ، و « الارشاد » للجويني ، و « دلالة الحائرين » لابـن ميمون . كذلك في مؤلف ابن رشد الشهير « الكشف عن مناهـج الأدلة » يجد المرء ملاحظات نقدية هامة حول الآراء الاشعرية في « الجزء » .

ونحن يمكننا العثور على ثلاث نقاط من مؤلفات أشعرية حول تلـك المسألة :

١ – خلق العالم بفعل الارادة الالهية المطلقة ؛ ٢ – الانكار الجازم لأية قانونية أو سببية في العالم المادي ؛ ٣ – وأخيراً الخلق المستمر .

ان العالم الطبيعي هو موضوع الحديث عن « الجزء الذي لايتجزأ » بالنسبة الى الاشاعرة . هذا يعني ، أن العالم الالهي يبقى خارج نطاق هذه المسألة . والعالم الطبيعي هذا يتألف من جواهر (أجزاء لا تتجزأ) وأعراض(١) .

ان الجوهر ذاك لايوجد الا مع عَرض . وهو يعتبر في هذا المعنى محلاً للعرض . وبما أن العرض هو ما يتغير ، فان الجوهر (الجزء) محل للتغير . والجسم الذي يتألف من جواهر واعراض، أي من أشياء ذات طبيعة متغيرة، لايمكنه الا أن يكون من هذه الطبيعة . ولكن هذا العالم المتغير ، الذي لايمتح وجوده من ذاته نفسه ، يحتاج ، لكي يبقى موجوداً ، الـى قـوة لا متغيرة

---

(١) انظر : ابن رشد: الكشف عن مناهج الادلة – نشر سوية مع : فصل المقال ، مصـر ١٣١٩ هجرية ، ص ٢٨ .

وموجودة على الدوام . ان هذه القوة هي الاله (الله)(١) .

ان آراء الاشاعرة حول الجوهر (الجزءالذيلايتجزأ)لاتتضمن الاجسام المؤلفة من جواهر واعراض فقط ، وانما تتعرض أيضاً لل «زمان»و«المكان» . وكل شيء ينقسم الى أجزاء لا تتجزأ ، ليس موجوداً بشكل واقعي . ان ذلك كله يوجد في الوهم فقط . ذلك لأنه في الواقع يتألف من ذرات صغيرة جداً لاتنقسم ومفصولة عن بعضها بشكل مطلق . فالكثرة — الى جانب الحدوث — تؤلف العنصر الاكثر في الاشياء الطبيعية .

وقد ساهم الفوطي (مات٢٢٦ هجرية) ومن بعده ابو القاسم البلخي (مات ٣١٧أو٣١٩) فيبلورة وجهةالنظر الاشعرية حول «الامتداد» . فالأول لم يعترف ، كما مرّ معنا ، بوجود امتداد للجوهر (أي الجزء) وامتنع عن القول بامكانية الملامسة بالنسبة الى هذا الاخير،حيث اعترف بهذه الامكانية وبالتالي بالامتداد فقط فيما يخص « الاركان » .

أما البلخي فقد انطلق أكثر من ذلك . فهو قال بأن الجواهر لا تملك امتداداً ، ولذلك فهي غير قادرة على أن تلامس بعضها . أما « الامتداد » الذي يملكه الجسم ، فانه يرجعه الى مايسميه بـ « التأليف » ، هذا التأليف الذي يُعدُّ من الاعراض .

وقد بنى الأشاعرة مذهبهم علىتلكالأسس«النظرية» : فالجواهر المنفصلة عن بعضها بشكل مطلق ، يمكن أن يجمع بينها الله فقط . وهذا الأخير وحده

---

(١) الغزالي يشير في كتابه « تهافت الفلاسفة » الى وجود رايين اشعريين حول انعدام الجوهر « الجزء » . وحسب هذين الرأيين ، اللذين لايذكر الغزالي ممثليهما ، تنعدم الاعراض من ذاتها . ولكن أصحاب هذين الرايين يختلفون فيما يخص الجواهر . فالفرقة الاولى تقولبأن الجواهر ليست « باقية بأنفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها . فاذا لم يخلق اللهالبقاء انعدم لعدم المبقى » (ص٨٨) . اما الفرقة الثانية فانها ترى بأن « الجواهر ... تفنى بأن لايخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم » (ص ٨٩ من كتاب الغزالي الذي نشره M. Bouyges ١٩٢٧ في بيروت).

أما ابن رشد فيرى أن الاشاعرة ينطلقون من ثلاث مقدمات للبرهان على رايهم حول « خلق العالم » : « احداها ان الجواهر لاتنفك من الاعراض اي لا تخلو منها . والثانية ان الاعراض حادثة . والثالثة ان مالا ينفك عن الحوادث حادث » . (ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة — نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧) . عن ذلك يستبين في راي الاشاعرة ، انه مادام جوهر يوجد مع أعراض معينة ، فهو موجود . وانه في الوقت الذي يكف فيه عن الوجود مع تلك الاعراض ، يكف عن الوجود اطلاقا . اما الله فهو سبب ذلك دائما . انه وحده الذي يستطيع أن يخلق الاعراض ويعدمها .

يمكن أن يمنحها وجوداً زمانياً أو مكانياً ، ذلك لأن استمرارية واقعية لاتوجد لا بين الجواهر ولا بين أعراض الاجسام ، لا بين الجواهر حسب الزمان ولا حسب المكان . ان « العناية » الالهية و « الارادة » و « القدرة » المطلقة للاله وحدها تستطيع ان تصنع شيئاً من تلك الجواهر . وقد لخص الشهرستاني ذلك كله فيما يلي بالنسبة الى الاشاعرة : « لا تأثير للقدرة الحادثة في الاحداث ، لأن جهة الحدوث قضية واحدة لاتختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصبح لاحداث الألوان ، والطعوم ، والروائح . وتصلح لاحداث الجواهر والاجسام ... غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة ، أو تحتها ، أو معها ... »(١) .

ان « إنهاك » العالم المادي المؤلف من اجزاء محدثة ولا تتجزأ يتعمق من خلال التعليم الاشعري القائل « بأن الأعراض لاتبقى زمانين »(٢) . انها يمكن أن توجد فقط زماناً **واحداً** ، ذلك لأنها تخلق على الدوام في كل زمان، أو في كل لحظة .

ان هذا القول الخاص بوجود « الزمان الواحد » للاعراض قد تعرض له قبل الأشعري بعض المفكرين(٣) . وقد أخذ منه(٤) وأعطي مضموناً ينطلق من فكرة القدرة الالهية المطلقة المتدخلة في كل شؤون العالم على نحو كلي وعلى نحو جزئي . وخلق الجواهر نفسها يرتبط بخلق الأعراض . ذلك لأن وجود هذه الأخيرة شرط لوجود الجواهر . كما أن الاعراض يمكن خلقها فقط مع جواهر(٥) . وبالتالي يمكن خلق الجواهر في كل لحظة زمانية : إنها عملية خلق متصلة دائمة لجواهر مستقلة عن بعضها تماماً ، لاتجمع بينها علاقة أو قانونية طبيعية أو صفة وجودية مشتركة . بل ان كل ذلك يتحقق من خلال المبدأ الأعلى الالهي الخاص بالقدرة المطلقة والعناية والتدخل المطلقين بشؤون العالم .

بهذا المعنى لايمكن للاله الا أن يكون فعالاً : فكل شيء يتضمن فعلاً الهياً . واذا لم تخلق الجواهر ، فان هذا يعني تعريتها من كل عَرض

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٧ .
(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ـ القسم الاول ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٣٩.
(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٢ .
(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٦ .
(٥) ابن رشد : تهافت التهافت ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣٩ .

(كالحركة والسكون والتركيب) . وقد لاحظ الغزالي حول هـذه المسألة التي طرحها أسلافه الاشاعرة بأنهم مالوا الـى القول بأن « الاعـدام ليس بفعل انما هو كف عن الفعل »(١) .

٢ ـ واذا اردنا الآن أن نلاحق مسألة الدوافع المباشرة وغير المباشرة لنشوء وتطور المذهب الذري الاسلامي العربي ، فان هنالـك حقيقة ينبغي أخذها بعين الاعتبار المبـدئي ، وهي ان ذلك المذهب قـد لبّى في شخص ممثليه حاجات دينية نصية . وهذا المذهب قد تحول الى جزء أساسي من التصور الديني حول الجبرية . وهو بـذلك مارس دور المبـرر والمكرس للسلطة الدينية النصية التي استخدمت بقوة من قِبل الذين أخذوا موقف العداء من «القدريين» ، أي الذين قالوا بحرية الانسان ، وبالتالي من التقدم الاجتماعي آنذاك . إن هذا الموقف التبريري والتكريسي يظهر لـدى بعض المعتزلة ، كما رأينا ، ولـدى الاشاعرة وآخرين أخذوا بـ « الجزء الـذي لا يتجزأ » .

فأبو الهذيل اعتقد أن الله وحده قادر على تقسيم الجزء حتى يصبح جزءاً لايتجزأ .

من طرف آخر يرى « حفص الفرد وغيره : جائز أن يقلب الله الاعراض أجساماً والأجسام اعراضاً ؛ لأنه خلق الجسم جسماً والعرض عرضاً ، وانما كان العرض عرضاً بأن خلقه الله عرضاً ، وكان الجسم جسماً بأن خلقه الله جسماً ؛ فجائز ان يكون الذي خلقه الله عرضاً يخلقه جسماً ، والذي خلقه جسماً يخلقه عرضاً »(٢) . أما صالح وابو الحسين الصالحي فانهما يريان بأنه من الممكن أن يخلق الله جواهر دون أعراض ، أو ان يرفع اعراضا مـن جواهرهـا(٣) .

وإنْ كنا قد قررنا سابقاً انه وُجد كفاح بين الذين اخذوا بـ « الجزء

---

(١) على صفحات اخرى من كتاب « مقالات الاسلاميين » للاشعري ، يرفض ابو الهذيـل الاخذ بمبدأ السببية في الاحداث الطبيعية . وفي الحقيقة ، ان هذا الموقف التسليمي لابي الهذيل يتعارض مع رأي آخر له حول تقليص القدرة الالهية ، بحيث انه ـ حسب الاشعري وبالتعارض مع ما قاله الخياط عنه : كتاب الانتصار ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦ ـ يصف علـم الله وقدرته بـ « الكل » و « الجميع » ، ويؤكد بالتالي بأن حركة سكان الجنة تتوقف وان هؤلاء السكان يدخلون في سكون دائم ، مما يؤدي الى نهاية التأثير الالهي . وها هنا نجد انفسنا على حافة الاله الارسطي ، الذي يحرك ولا يتحرك ، دون تدخل مباشر في العالم .

(٢) الاشعري : مقالات الاسلاميين ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٤ .

(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ٢٢١ .

الذي لا يتجزأ » وبين الذين رفضوه ، اي بين الاتجاه القدري النصي وبين الاتجاه الهرطقي الانساني ــ التنويري ــ ، فان الاتجاه الأول احتفظ بدوره الحاسم في تحديد الساحة الفكرية . ولذلك فمن الصعب ان يتكلم الباحث هنا عن أكثر من عناصر أولية مادية هرطقية تواجدت آنذاك .

إننا نجد هذه العناصر ممثلة بشخصيات بارزة مثل معمر ، وهشام بن الحكم (مات ٢٩٩ أو ٢٧٩ هجرية) ، والنظام .

لقد أكد معمر ، حسب الاشعري ، بأن الشيء المتحرك هو كذلك بنفسه . أن هذا الراي المعّمري ينبغي ، لكي يُستوعب في أهميته ، أن يُطرح بالعلاقة مع رأيه حول « الخلق » . حول ذلك يخبرنا الخياط عن ابن الراوندي أن معمر قال بأنه « محال أن يفني الله جميع خلقه حتى يبقى وحده »(١) . وقد قال هشام بن الحكم قولاً مشابهاً . وهو أحد الشيعة البارزين(٢) . لقد قال : «معنى الجسم أنه موجود ، وكان يقول : انما أريد بقولي جسم أنه موجود ، وأنه شيء وأنه قائم بنفسه »(٣) .

ان هذا التأكيد الهرطقي المناهض بوضوح للتصور الاشعري الديني حول المسألة ، أقول ان هذا التأكيد على **الوجود الذاتي** للجسم طُوّر من قِبل النظام من خلال المسائل الثلاثة التي عالجها ، الأولى حول « الجزء »، والثانية حول « الحركة » ، والثالثة حول « الطفرة » . وقد تعرضنا سابقاً لها .

ان وجهة النظر الخاصة ب « الجزء الذي لا يتجزأ » ، التي أخذ بها بعض المعتزلة ، مارست دوراً سلبياً في عملية تكوين فلسفة وعلم دقيقين مستقلين كثيراً أو قليلاً عن الدين آنذاك . وقد تعارضت هذه مع آراء المعتزلة حول انكار « الصفات » الالهية وحول « حرية » الفعل الانساني . ومن المعروف والملاحظ أن انكار الصفات أدى الى الحد الواسع من قدرة الاله على نفسه وعلى التدخل في شؤون العالم ؛ كما أن القول بحرية الفعل الانساني قاد إلى الدفاع عن وجود خالقين اثنين . وعلى العكس من ذلك ، انسجمت الآراء الاشعرية ، التي عارضت آراء المعتزلة تلك على طول الخط وجابهتها ، مع مبدأ الخضوع المطلق للقدرة الالهية المطلقة . وقد كان لهذه

---

(١) الخياط : كتاب الانتصار ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

(٢) انظر : الشهرستاني ، الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٤ .

(٣) الاشعري : مقالات الاسلاميين ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٦ .

الآراء خلفية ومنعكسات سياسية اجتماعية • أما المعتزلة في نظراتهم الأساسية فقد ساهموا في بلورة ملامح الفكر الفلسفي المادي اللاحق في اطار المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، أو — بشكل أدق — في تطوير فرضية حول العالم قائمة على أساس ديني — يحصر الفعل الالهي في اطار عملية الخلق الأولى ، ويرفض من بعد ذلك القول بتدخل الاله في شؤون العالم — •

٣ — والآن تبقى أمامنا مهمة البحث في المؤثرات الأساسيةالتيساهمت في نشوء وتطور المذهب الذري الاسلامي العربي الوسيط • هنا نتساءل فيما اذا يمكننا النظر الى « الذرية اليونانية القديمة » كمصدر رئيسي أو كأحد المصادر لذلك المذهب •

ان O. Pretzl قد ارتكب خطأ في بحثه حول « النظرية الذرية الاسلامية المبكرة » • فهو يقدم برهاناً على عدم تأثر المذهب الذري الاسلامي العربيبالذرية اليونانية تلك انطلاقاً من آراء اثنين من مؤرخي الفلسفة ، وهما الشهرستاني والبغدادي ، حيث يرجع هذان المؤرخان ليس نظرية « الجزء الذي لا يتجزأ » وانما — على العكس من ذلك — نظرية « التجزئة اللانهائية للجزء » لتأثير « الفلاسفة »(١) •

ان الغموض يكمن في كون برتسل لم يدقق تماماً في قول الشهرستاني والبغدادي ذاك • ان ارسطو لم يكن بالنسبة اليهما غير معروف • لقد عرفاه من حيث هو « المعلم الأول » • أما بالنسبة الى ارسطو فقد كانت الذرية اليونانية القديمة ، ممثلة بلويكيبوس وديموقريطس ، معروفة ، وهو قد رفضها في حينه •

واذا دقق الباحث في تاريخ حركة الترجمة للتراث اليوناني الى اللغة العربية من القرن الثامن حتى القرن العاشر،وخصوصاً على أيدي السريان، فانه (أي المدقق) سوف يصل الى النتيجة المحتملة جداً ، وهي أن معرفة العرب المسلمين بالذرية اليونانية قد تمت عبر ارسطو بالدرجة الأولى •

ان حركة الترجمة بدأت في العهد الأموي ، تحت تأثير مباشر من خالد بن يزيد • الا انها اكتسبت طابعاً واسعاً بدءاً من العهد العباسي.وقد تمت هذه الحركة عبر لغات أخرى ، وفي حالات قليلة مباشرة الى اللغة العربية •

---

(١) نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ١٤١ •

وقد حملت عملية الترجمة ، لتعقيد الطريق الذي سلكته ، كثيراً من الاخطاء والأوهام وعدم الوضوح(١) . الا أنه غير صحيح أن ترجع هذه الاخطاء والأوهام وعدم الوضوح الى عدم النضج في الترجمة فقط . ذلك لأن المواقع الاجتماعية السياسية والطبقية للمترجمين ولمن خلفهم من الأمراء والخلفاء قد مارست أيضاً دوراً معيناً في صياغة تلك الاخطاء والاوهام وعدم الوضوح . وقد توجب لاحقاً ليس فقط تجاوز وتصحيح هذه الاخطاء ... ، وانما أيضاً اعادة النظر بأسماء مؤلفي كتب كاملة . ولاشك أن عملية التنقية هذه التي لحقت التراث اليوناني الذي نقل الى العربية تبرز هامة أيضاً بالنسبة الى عملية نقل الذرية اليونانية الى العربية .

وقد عاش الممثل الأول للذرية الاسلامية العربية ، وهو ابو الهذيل الغلاف ، والممثل الأول للاتجاه المناوىء لهذه الذرية ، وهو هشام بن الحكم ، في وقت (في القرن الثامن والتاسع) وصلت فيه حركة الترجمة والنقل تلك قمماً اساسية في تاريخها .

لقد كتب الشهرستاني حول قضية « الصفات » لدى أبي الهذيل ، بأنه « اقتبس هذا الراي من الفلاسفة الذين اعتقدوا ان ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه »(٢) . وفي موضع آخر يذكر أن « النظام ، قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة .. »(٣) ، وأنه « وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ »(٤) .

من طرف آخر يخبر الاشعري ، بأن هشام بن الحكم وغيره من الروافض : « يزعمون ان الجزء يتجزأ أبداً ، ولا جزء الاّ وله جزء ، وليس لذلك آخر الاّ من جهة المساحة ، وأن لمساحة الجسم آخراً ، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ »(٥) ، وأنه ــ أي هشام ــ يقول « بالمداخلة »(٦) ، وبالطفرة ، حيث يقول « ان الجسم يكون في مكان ، ثم يصير الى المكان

---

(١) ان اباحيان التوحيدي يشير في « المقابسات » الى ان ترجمة التراث اليوناني الى اللغة العبرية ، ومن هذه الى اللغة السريانية ، ومن هذه الى العربية قد أساء الى خصائص المعاني والحقائق المترجمة بشكل واضح (انظر : المقابسات) ــ طبعة السندوبي ، ص ٢٠٨ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ــ ص ٥٣ .

(٤) نفس المصدر السابق ــ ص ٥٥ .

(٥) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ١٢٤ .

(٦) نفس المصدر السابق ــ ص ١٢٥ .

الثالث من غير أن يمر بالثاني »(١) . كما أن هشام بن الحكم قال بـ «الكمون».

كذلك يخبرنا عبد القاهر البغدادي بأن النظام قد اقتبس رأيه حول انكار « الجزء الذي لايتجزأ » ورأيه حول « الطفرة » من هشام بن الحكم ومن الفلاسفة الملاحدة(٢) .

عن ذلك يستبين لنا أن هشام بن الحكم ، الذي تأثر به النظام في آرائه تلك ، ينبغي ان يكون قد تعرف على آراء اولئك الفلاسفة ، وأن أبا الهذيل العلاف لم يتعرف على آراء الفلاسفة المختلفين بشكل عام فقط ، وانما أيضاً وبشكل خاص على آراء الفلاسفة الذين تأثر بهم النظام وهشام بن الحكم(٣) .

والآن ينبغي التساؤل عن أولئك « الفلاسفة » الذين مارسوا ذلك التأثير على « الذريين » الاسلاميين العرب . وبشكل واضح : هل كان اولئك يونانيين أم من أصل آخر ؟ ان الاحتمال الاكبر هو انهم كانوا من اليونان القديمة ؛ كما أن أرسطو مثل ، في ذلك الحال ، الوسيط المباشر الذي تعرف عليه العرب الاسلاميون على ذلك المذهب الذري اليوناني . أما المبررات للأخذ بذلك الاحتمال فهي التالية :

أولاً ـ اننا نجد في مؤلفات المفكرين الاسلاميين العرب ، والفلاسفة منهم على نحو خاص ، ومؤرخي الفلسفة والفرق الاسلامية العربية ابرازاً لتأثير الفلاسفة والمفكرين ، الهنود مثلاً ، على تكوين وبلورة الفكر العربي الاسلامي الوسيط . أما الفلسفة اليونانية الرومانية القديمة فتتمتع بمكان واسع ومتميز في تلك المؤلفات . فمؤرخ الفلسفة الاسلامية العربية البارز الشهرستاني يكتب واضعاً النقاط على الحروف فيما يخص مسألتنا تلك: « فان الاصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم ، وغيرهم كالعيال لهم »(٤).

وبغض النظر عن مغالاة الشهرستاني وعدم رؤيته للمسألة على نحو تاريخي دقيق ، فانه قد أبان اهتمام المفكرين آنذاك بالتراث اليوناني الروماني القديم . وقد عرف الفلسفة بأصلها اليوناني ، فقال : « الفلسفة

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ١٢٦ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ـ القاهرة ١٩١٠ ، ص ١٢٣ .

(٣) انظر : ابن المرتضي ، المنية والامل ، ص ٢٦ ـ مأخوذ عن : سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، نفس المعطيات السابقة، ص٣٥٦.

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، الجزء الثاني ، ص ٦٠ .

باليونانية : محبة الحكمة . والفيلسوف هو : فيلا وسوفا .. »(١) .

وابن خلدون يخبرنا ، في خلال بحثه حول العلوم العقلية في عصره حيث يثني على اليونان والرومان في هذا الحقل ، بأنه لما « فتحت أرض فارس ووجدوا فيها كتباً كثيرة (فارسية اخذها اليونان حين دخل الاسكندر فارس) كتب سعد ابن أبي وقاص الى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها وتنقيلها للمسلمين فكتب اليه عمر ان اطرحوها في الماء .. وذهبت علوم الفرس فيها عن أن تصل الينا . وأما الروم فكانت الدولة منهم ليونان أولاً وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب .. ثم جاء الله بالاسلام .. (و) تشوقوا الى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية .. فبعث ابو جعفر المنصور الى ملك الروم ان يبعث اليه بكتب التعاليم مترجمة .. فقرأها المسلمون .. وازدادوا حرصاً على الظفر بمابقي منها وجاء المأمون ... »(٢) .

قد يبدو من هذا النص الطويل أن ابن خلدون يبالغ في بعض الأمور ، ولكن المسألة الأساسية تبقى واضحة : ان التراث الفلسفي اليوناني الروماني قد احتل المكان الأوسع في الأنظمة الفلسفية لمفكري العصر الوسيط العربي الاسلامي .

ولا شك ان الثقافة الهندية قد مارست تأثيراً معيناً على المفكرين أولئك . فنقلُ كتاب « پانتشاتانترا — كليلة ودمنة » من قبل ابن المقفع عن اللغة الفلهوية — اي ليس عن اللغة السنسكريتية مباشرة — في عهد الخليفة العباسي المنصور (٧٥٤ — ٧٧٥) لهو برهان قاطع على ذلك . ولكنْ أنْ يكون ذلك التأثير قد امتد الى الحقل الفلسفي المتميز في الدولة الفتية آنذاك ، وعلى الاخص في قضية «الذرية»، فان هذا مايدعو الى الشك . لقد كتب س. بينس مؤلف كتاب « مذهب الذرة عن المسلمين » عام ١٩٣٦ حول ذلك بأن : « اجابتنا عن المسألة التي نحن بصددها هنا ، وهي تأثير الهند في مذهب الجزء عند الاسلاميين لاتتجاوز هذا : انه وان كان ينبغي الا نرفض، بلا بحث ، افتراض هذا التأثير معتبرين انه مستحيل ، فان حالة معارفنا لاتسمح بأن نجيب في أمره بقول ايجابي جازم ، وآخر مايقال في هذه المسألة ان الأمر غير واضح »(٣) . ذلك لأنه « فيما يختص بالعلوم الفلسفية فان

(١) نفس المصدر السابق — ص ٥٨ .

(٢) ابن خلدون — المقدمة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٨٠ .

(٣) س. بينس : مذهب الذرة عند المسلمين — نفس المعطيات السابقة ، الطبعة العربية ، ص ١٢٠ .

مايحكيه المسلمون عما قد يكون من تأثير للهنود ، قليل جداً ، وغير موثوق به »(١) . ومما لاشك فيه أن إحدى التأثيرات الهندية كانت قد تمت عبر « الصفر ـ Zifr » .

ان أول كتاب عربي ظهر فيه « الصفر » نشر في عام ٨٧٤ (٢٧٤ هجرية) . بينما الكتاب الهندي الأول ، الذي ظهر فيه « الصفر » ، فقد نشر عام ٨٧٦(٢) . ولكن ادخال الصفر واستعماله في الحساب يرجع الى الهنود في القرنين السابع والثامن(٣) .

وقد كان لظهور « الصفر » في المجتمع العربي الاسلامي دوراً هاماً في حقل الحساب ، والرياضيات عموماً ؛ كما كان عنصر اثارة فكرية للكلاميين النصيّين الايمانيين والهرطقيين العقلانيين على حدٍ سواء .

بالطبع ، هنا يدور الحديث حول « الصفر » من حيث هو عدد في سلسلة نهائية . عدا ذلك ينبغي ملاحظة أن شكل الصفر في العربية هو النقطة (.) ، فالنقطة ليس لها ، من الناحية الهندسية ، كما اعتُقد ، أبعاد محدودة . فهي الشيء الأخير ، الذي يمكن افتراض وجوده . وهذا هو في الحقيقة ماتصوره الذريون الاسلاميون العرب حول الجزء الذي لا يتجزأ والذي ليس له امتداد .

وحينما يقول س. بينس بأنه يميل « الى الشك في أن المتكلمين في . . . العصر المبكر كانوا يتصورون ، عن شعور تام ، ان الاجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط . . . »(٤) ، فاننا نرى أنه محق في ذلك . ان هذا يعني انه لايمكن الحديث عن تأثير هندي من خلال « الصفر » على عملية **تكوين** الذرية الاسلامية العربية . بل ان ذلك التأثير الهندي تحقق في مراحل تطور لاحقة من تاريخ الذرية تلك .

على العكس من ذلك يمكننا تقصي واكتشاف تأثير يوناني في المراحل الأولى من تكوّن تلك الذرية ، وعلى الخصوص من خلال ارسطو . ففي بدايات القرن التاسع ترجمت مؤلفات أرسطية عديدة الى العربية . وقد وجد « أورغانون » ارسطو صدى ملحوظاً لدى الفرق الاسلامية المختلفة

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ١١٩ .

(٢) انظر : عمر فروخ ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة ـ نفس المعطيات السابقة، ص٤٤ .

(٣) انظر : موسوعة ماير الجديدة ، مجلد ٦ ، لايبزغ ١٩٦٣ ، ص ٢١٣ .

(٤) س. بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٦ .

الأولى . انه ، أي أرسطو ، تحول الى ينبوع خصب للمماحكات والنزاعات والحوارات بين تلك الفرق ، ابتداءً من العصر العربي الاسلامي الوسيط حتى نشوء الفكر الفلسفي وتطوره وتكامله هناك . أما افلاطون فلم يلق هذه الارض الخصبة . فقد نقل من أعمال أرسطو الى العربية كتاب الحيوانات، وكتاب حول العالم وقسم من كتابه حول النفس ، وكتاب المتيورولوجيا . ويعتقد أن يحيى بن بطريق (بداية القرن التاسع) هو الذي قام بـذلك ، كما يقال عن عبد المسيح بن عبد الله الحمصي (حوالي ٨٣٥) بأنه قام بترجمة شرح يوحنا فيلوبونس على الطبيعة ، والكتاب الارسطي حول السفسطائية(١) . ولكن منذ النصف الثاني من القرن الثامن وبداية القرن التاسع في عهد الخليفة المنصور وهارون الرشيد (٧٨٦ – ٨٠٩) بدأت عملية الترجمة للتراث اليوناني ، ومن ضمنه تراث ارسطو(٢). أما قمة حركة النقل والترجمة فقد كانت في عهد الخليفة المأمون (٨١٣ – ٨٣٣) . ففي « بيت الحكمة » وتحت ادارة رئيس المترجمين حنين بن اسحق (٨١٠ – ٨٧٧) مورست عملية الترجمة بشكل شامل وعميق .

لقد أوردنا المسائل السابقة لندلل على الاتجاه الواسع الذي وجد مع بدايات الدولة العربية الاسلامية للاتصال العميق بالتراث اليوناني ، ولنبيّن على أساس ذلك الامكانية التي نشأت لتعرف المسلمين العرب على المذهب الذري اليوناني القديم .

ان الذريين الاسلاميين العرب تعرفوا على مسألة «الجزء الذي لا يتجزأ» اليونانية من خلال المؤلفات التي كانت تعتبر أرسطية كثيراً أو قليلاً ، وكذلك من خلال الشراح الارسطيين ، خاصة أولئك الذين قاموا بشروح على كتاب « مابعد الطبيعة » ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، مثل Themistius (٣) .

---

(١) انظر : دي بور – تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

(٢) انظر : هـ. لاي – دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ، نفس المعطيات السابقة ص ٤٢ . كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط – الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٦١، المقطع المعنون بـ « الترجمة والنقل » . ر. لانداو : الاسلام والعرب – نفس المعطيات السابقة، ص ٢٤١ .

(٣) ينبغي الاشارة هنا الى حقيقة هامة ، وهي ان تسمية كتب أرسطو وشرحها بشكل موجز من قبل الكندي في القرن التاسع في احدى رسائله الفلسفية (انظر: رسائل الكندي الفلسفية – نشرها أبو ريده ، مصر ١٩٥٠ ، قسم أول ، ص ٣٦٣–٣٨٤) تقدم لنا دليلا واضحا على ان كتب أرسطو ، وخصوصا « ما بعد الطبيعة » و « في النفس » كانت معروفة لدى الممثلين الاوائل للذرية الاسلامية . عدا ذلك ينبغي التذكير بأن آراء الكندي كان لها علاقة أكيدة مع المعتزلة ، كما تأثر هو بهم بحدود معينة .

ومن الملاحظ أن الذريين الاسلاميين لم يتأثروا بالذرية اليونانية على نحو مباشر ، وبشكل « صاف » . ان المقصود بذلك هو أن تلك العملية قد مازجتها عناصر أرسطية وافلاطونية وفيثاغورية .

أما فكرة « الوحدة البسيطة المتجانسة والتي لاتنقسم » فلم تكن بالنسبة الى الذريين المعتزليين جديدة تماماً . فالله ، أو «الواحد»البسيط، أي الذي لاينقسم لا في الواقع المتحقق ولا في الامكان،لم يكن فقط نتيجةابداع ذاتي خاص حققه الكلاميون الأوائل ، وانما كان للذرية اليونانية ومصادر أخرى ، مثل « الواحد » الارسطي و « الواحد » الفيثاغوري ، تأثير واضح في تحديده وبلورته(١) .

ان احدى الافكار الاشعرية والمعتزلية الأولى المتعلقة بالجزء الذي لا يتجزأ وهي « التدخل » و « الاحاطة » بكل جزئيات العالم ، نجدها لدى الفيثاغوريين(٢) . وقد أكد Fritz Lieben بحق على التأثير اليوناني الذري على الذريين الاسلاميين ، ولكنه قصر محاولة تحويل الذرية الديموقريطسية باتجاه ديني ايماني على الاشاعرة ؛ بالرغم من أن بعض المعتزلة ساهموا في اعطاء تلك المحاولة بعض أبعادها الدينية الايمانية ، كما شهدنا الأمر لدى أبي الهذيل مثلاً(٣) .

أما زعم Pretzl بأن الذرية الاسلامية لم تتأثر بمثيلتها اليونانية القديمة ، هذا الزعم القائم على أساس أن « الجواهر » أو « الذرات » في الذرية الاسلامية لم يُنظر اليها من حيث هي مبدأ «انطولوجي» كوزمولوجي فلسفي أو من حيث هي العناصر الأولى المكوّنة للوجود ، كما هو الحال بالنسبة الى الذرات الديموقريطسية(٤) ، ان ذلك الزعم غير دقيق وغير صحيح تاريخياً . فبالرغم من أن « الذرات » أو « الأجزاء التي لاتتجزأ » في الذرية الاسلامية لم تؤخذ كأساس وجودي شامل ، فان هذا لايعني القول بنفي ذلك التأثير والتأثر بين الذرية اليونانية والاسلامية . هذا من ناحية . أما من الناحية الأخرى فانه ايضاً ليس من الدقة التاريخية ارجاع العلاقة بين المذهبين الذريين الى علاقة شبه « في التسمية » فقط(٥) .

---

(١) انظر : ارسطو ـ ما بعد الطبيعة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٨٦. الشهرستاني: الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٤ .

(٢) الشهرستاني : نفس المصدر السابق ـ ص ٧٤ .

(٣) انظر : F. Lieben ، تصورات حول بناء المادة في تحول العصور ، فيينا ١٩٥٣، ص ٧٢/٧٤ .

(٤) انظر : pretzl ، نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ١٣٨ ـ ١٤٠ .

(٥) كما يشير س. بينس في كتابه: مذهب الذرة عند المسلمين، نفس المعطيات السابقة، ص٩٤ .

اننا نجد العلاقة بين المذهبين قائمة على أكثر من التسمية ؛ هذا بغض النظر عن المضمون الديني التبريري الذي اكتسبه المذهب الذري الاسلامي والمناقض تماماً لمضمون المذهب اليوناني :

أولاً — ان عدم امكانية تجزئة «الجزء» أو الجوهر في الواقع قد أكد عليه ممثلو الذرية اليونانية وممثلو نظيرتها الاسلامية(١) . بالطبع ، الاختلاف يبرز في هذه المسألة بالنسبة الى المنطلقات في كلا المذهبين . فلدى الذرية اليونانية يبقى منطلق ومصدر الذرة هي الذرة نفسها ؛ أما لدى الذرية الاسلامية فالمنطلق والمصدر لـ « جوهر أو الجزء » هو الله .

ثانياً — حسب الاشاعرة توجد الجواهر بذاتها ، بمعزل عن اية علاقة بينها . فلا يمكن القول بوجود شيء من الرباط أو التأثر والتأثير المتبادلين بينها . أنها توجد منعزلة كلياً عن بعضها . وبالرغم من ذلك فانها تؤلف الأجسام والاعراض وكل شيء مخلوق من الله . ولكن من وراء ذلك كله يوجد الله . انه وحده يستطيع أن يصنع من تلك الذرات شيئاً .

كذلك لدى ديموقريطس نجد الذرات بعيدة عن الانصهار في وحدة عضوية بينها . انها بعيدة ليس فقط عن أن تكون ضمن وحدة ، وانما هي أيضاً لاتمارس فعلاً متبادلاً بينها . الا أن ديموقريطس لايلجا في ذلك كله الى فعل الهي خارج عن الذرات(٢) .

ان تلك الذرات الديموقريطسية المتحركة ميكانيكياً من خلال دفع مـا(٣) ، تتحول لدى الذرية الاشعرية الايمانية الى أساس ديني لتبرير وتنظير القدرة الالهية المطلقة على التدخل في العالم على نحو جزئي وكلي . انها هنا تتحرك وتؤثر على بعضها ، ولكنها توجد بشكل عام فقط من خلال تدخل الهي ، أي من خلال « الاصبع » الالهي الدافع .

ثالثاً — من المعروف أن ديموقريطس قد الحق صفة « الثقل » بالذرات(٤) . أما هذه المسألة فانها طرحت أيضاً من قبل المعتزلة ، وان

---

(١) قارن : ف. كابيلي ، ما قبل السقراطيين ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٩٥ . وسامي النشار : نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٣٩٩ .

(٢) قارن : نفس المصدر الاسبق ، ص ٣٠٢ — ٣٠٥ . وسامي النشار : نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٣٩٨ .

(٣) انظر : ف. كابيلي ، نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٤٠٣ .

(٤) انظر : نفس المصدر السابق — ص ٤٠٧ .

كان على نحو مختلف بعض الشيء عما هو لدى ديموقريطس . لقد كتب الاشعري : « الثقل هو الثقيل ، وكذلك الخفة هو الخفيف ، وانما يكون الشيء أثقل بزيادة الاجزاء ، وهذاقول جمهور المعتزلة، وهو قول الجبائي»(١) . فشيء ما يمكن أن يكون أثقل من شيء آخر ، اذا احتوى على عدد من الاجزاء أكثر من الشيء الآخر . هذا يُري أن « مقولة » الثقل قد عولجت ايضاً من قِبل الذريين الاسلاميين ، ولو بشكل موجز ، وذلك بالعلاقة مع مسألة الجوهر . طبعاً كان هنالك بعض الاختلاف . فالثقل لدى الاسلاميين اعتُبر من خصائص «الشيء» ، بينما لدى اليونان اعتُبر خاصاً بـ «الجوهر» .

رابعاً ــ كذلك الشبه بين الـ Minima لدى ابيقور والاجزاء لدى الذريين الاسلاميين ، الذي افترض وجوده س. بينس كما اشرنا الى ذلك سابقاً ، يمكن ايراده في اطار المسألة هذه .

خامساً ــ أما اعتراض pretzl على افتراض وجود تأثير ذري يوناني على الذريين الاسلاميين ، والذي بحسبه تفتقد الذرية الاسلامية فكرة « الخلاء »(٢) ، فانه غير مقبول . من طرف آخر لايمكننا القول بأن الذريين الاسلاميين قد تبنوا مذهبهم كاملاً من الذريين اليونان . فبغض النظر عن امكانيات الترجمة والنقل المحدودة نسبياً آنذاك ، نجد ان تأثر الذريين الاسلاميين قد « ضُبط » من خلال حاجات المجتمع الايديولوجية .



ان « الذرية » الاسلامية العربية تشكل نسخة مزيفة عن الذرية المادية اليونانية ؛ ولكن زيفها هذا مشروع تاريخياً . لقد كانت في جوهرها مناهضة للعلم والفلسفة المادية الهرطقية . انها انطلقت من مصادرات ومسلمات دينية ايمانية . وقد هدفت في ان تُخضع « المادة » او « العالم المادي » في اشكاله الكمية والكيفية لإطار ديني لاهوتي تبريري . وعلى العكس من ذلك ، يمارس « الاله » الدور المطلق في تحديد معالم تلك المادة وآفاق تحولها وتغيرها .

---

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٥ .

(٢) pretzl : نفس المصدر المعطى سابقا ــ ص ١٤١ .

الا أنها ، أي الذرية الاسلامية ، حيث طرحت قضية « العالم » ، أثارت بأشكال مختلفة مسائل عديدة فلسفية وعلمية ، وان لم يكن بمقدورها أصلاً حل هذه المسائل .

أما الاتجاه **المضاد** « اللاذري » فقد ساهم بوضوح وقوة في تكوين وبلورة الفكر الفلسفي الهرطقي المادي وفي اثارة بعض مسائل الرياضيات على نحو ايجابي . وفي هذا الاطار استطاع ذلك الاتجاه اللاذري الوقوف بحزم كثير أو قليل في وجه المحاولات العديدة العنيفة لتطويع الفكر الانساني في أطر ايمانية تسليمية جبرية . والجدير بالملاحظة أن هذا الاتجاه الفكري الذي أثبت تماسكاً بارزاً وجد من يمثله لاحقاً في شخص عدد من الفلاسفة الآخذين بمنحى مادي هرطقي ، مثل ابن سينا . فهؤلاء كانوا ، في رفضهم لل « جزء الذي لا يتجزأ » ، منسجمين مع مواقفهم المادية الهرطقية من قضايا الوجود والمعرفة .

الكندي - بدايات الفكر الفلسفي المتميز والتكريس الفلسفي لمصادرة الخلق من عدم

ان الكندي (عاش من ٨٠١ حتى ٨٦٧) يعتبر لدى العديدين من الباحثين **الفيلسوف** الأول في اطار المجتمع العربي الاسلامي الوسيط . ونحن نستطيع الأخذ بهذا الرأي ضمن تحفظ أساسي . ان هذا التحفظ ينطلق من أن ممهدات اساسية للفكر الفلسفي الاسلامي العربي وُجدت قبل الكندي ، وذلك في اطار **المفهوم** الفلسفي واطار **القضية** الفلسفية على السواء . اي أن الفكر الفلسفي **الخاص والمتميز** وُجد بأشكال اولية قبل الكندي ، وعلى الخصوص في منظومة المسائل الفكرية التي طرحها المعتزلة . لقد ناقش هؤلاء « اللغة » ليس فقط من حيث هي وسيلة تخاطب وتفاهم بين الناس على العموم ، وانما أيضاً من حيث هي الأداة الفلسفية للتعبير عن قضايا الوجود الطبيعي والانساني .

لاشك أن الكندي قد قدم جهداً كبيراً حقاً في حقل التقدم اللغوي الفلسفي ، اذ انه ادخل مجموعة كبيرة ممتازة من الاصطلاحات الفلسفية في تاريخ الفكر العربي الاسلامي(١) . وهو في ذلك كان قد استفاد من الترجمات الفلسفية ، بل ومن المحتمل أنه نفسه قام أحياناً بنشاط في اطار الترجمة والنقل . هذا يُبرز جانباً أساسياً من جوانب المسالة ، وهو :

١ً ــ انه من غير الدقة العلمية أنْ نسحب خطاً فاصلاً بشكل مطلق بين **الفلسفة** و **علم الكلام** ، حيث نعتقد بأن الأولى بدأت مع الكندي ، وأن علم الكلام مرحلة فكرية سابقة على التفكير الفلسفي المنظم في اطار المجتمع العربي الاسلامي الوسيط .

٢ً ــ لقد ساد خلال فترة زمنية طويلة التباس اساسي لدى فهم

(١) كوثيقة هامة وعميقة حول نجاح الكندي في هذا الحقل نستطيع ان نأخذ : رسالته في حدود الاشياء ورسومها . في : رسائل الكندي الفلسفية ، نفس المعطيات السابقة ، جزء ١ ، ص ١٦٥ ــ ١٧٩ .

الظاهرة الفكرية المسماة بـ « علم الكلام » . وحـ ـساهم مفكرون عديدون اسلاميون عرب قدماء ومعاصرون في توطيد أسس هذا « الالتباس » . وابن خلدون قدم فعلاً أرضاً خصبة لذلك الواقع . ان تعريفه الشهير لعلم الكلام بأنه « الدفاع عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية » يُبرَز ويستشهد به من قبل مجموعة كبيرة من المستشرقين والباحثين العرب . والحقيقة أن الأمر ليس كذلك تماماً ، كما تصوره ابن خلدون . ف « علم الكلام » الذي ساهم المعتزلة في تكوين وتطوير معالمه ، لم يكن فقط دفاعاً عن تلك العقائد، وانما أيضاً ـ وهذا هو الخط الأساسي الذي ساد في مجمل الفكر العربي الاسلامي الوسيط ـ محاولة لتكوين رؤية جديدة الى الوجود الطبيعي والانساني متميزة **بماديتها وهرطقيتها** . وقد شهدنا ، فيما سبق ، أمثلة حية على هذه الرؤية .

ان المسائل التي طرحها « علم الكلام » ، مثل الحرية والجبرية وصفات الذات والحركة والكمون وقدم الشيء وأصل القرآن والجزء الذي لا يتجزأ الخ ... ، قد طرحت من خلال اتجاهين أساسيين ، مادي هرطقي مبكر ومثالي إيماني نصي . والذي يساهم في تعقيد عملية الكشف عن هذين الاتجاهين بشكل متميز من قبل بعض الباحثين ، هو أن كلا ذينك الاتجاهين **انطلقا من اطار ديني واحد** . ولكن منطلقهما المشترك هذا لم يؤد الى نتائج مشتركة ، بل كان التعارض والتمايز والتناقض في الكثير من نتائجهما من القوة والوضوح ، بحيث ينبغي القول بأن الاتجاه الأول ـ المادي الهرطقي ـ قد حقق تقدماً **جديداً نوعياً** بالنسبة الى منطلقه . فهذان الاتجاهان ، وخصوصاً الأول منهما ، قد تبلورا من حيث هما كذلك ضمن تاريخ معين خاص بهما . إننا نقول هنا « وخصوصاً الأول منهما » لأن الاتجاه **النصي** الآخر قد حاول ما أمكن التحرك ضمن اطار « منطلقه » .

وفي الحقيقة ، نحن نلاحظ هذه المسألة المبدئية مجسَّدة على نحو عميق في الخطوات الفلسفية الكبرى التي انجزها أمثال النظّام وابن سينا وابو بكر الرازي وابن رشد .

هكذا نستطيع اذن توضيح معالم الموقع الذي شغله الكندي في تاريخ الفكر النظري الاسلامي العربي .

★ ★ ★

لقد عاش الكندي في عصر تحولت فيه المعتزلية الى ايديولوجية الدولة وقمعت فيه الفرق الأخرى الجبرية النصّية ــ السّلفية ــ . هــذا العصر امتد من خلافة المأمون (٨١٣ ــ ٨٣٣) عبر عهد المعتصم (٨٣٣ ــ ٨٤٢) والواثق (٨٤٢ ــ ٨٤٧) حتى تسنّم المتوكل السلطة في عام ٨٤٧ .

ان هذه الفترة (أربعا وثلاثين سنة) تميزت بتقدم اقتصادي واجتماعي وفكري شامل ، ويمكن اعتبارها الفترة الاكثر اشراقاً في تاريــخ المجتمع العربي الاسلامي الوسيط في المشرق .

وحيثما صعد المتوكل الى السلطة الخلافية بدأت حملة ارهاب واسعة النطاق ضد المعتزلة واتباعهم . هذه الحملة أصابت الكندي بسهامها لوجود بعض نقاط التقاء بينه وبين المعتزلة . واذا وجدت نقاط اللقاء تلــك(١) ، فان هذا لا يعني ان الكندي لم يكن له شخصيته الفلسفية المستقلة عنهم . ولا شك انه تأثر بالتراث الفكري اليوناني ، والارسطي منه بشكل خاص . بل انه ساهــم بشكل أساسي في خلق تواصل عميق بين الثقافــة العربية الاسلامية آنذاك والتراث الفكري اليوناني . ومحاولاته في ترجمة فلسفة ارسطو وطرحها ضمن اطار جديد ، هامة من أجل كشف شخصيته الفكرية وتحديد العصر الفكري الذي عاش فيه . واصبح معروفاً بكونه الفيلسوف المشائي ــ الارسطي ــ ، مما ساهم في تقوية مطامح النصّيين في النيل منه . والحقيقة ان الكنــدي ، الــذي اعتبــره الكسنــدر هرتزن الفيلسوف العربي الأول الأساسي الذي بعث أرسطو ، قد اخذ ارسطو وعرفه ممزوجاً بملامح افلاطونية حديثة ومن خلال مواقع اسلامية لاهوتية .

وقد طرح الكندي في مؤلفاته العديدة مسائل متعددة فلسفية وعلمية. واعتبر أن الرياضيات طريق الانسان الى الفلسفة ، وقد حاول أن يلــم بعلوم عصره ، بحيث أن هذا انعكس في نتاجه الفلسفي . اذ عمل على طرح القضايا الفلسفية في اطار اقناع علمي طبيعي ورياضي .

ولا شك أن موقفه من قضية « العالم » في كليته ينعكس ، بشكل او آخر ، في مواقفه من القضايا الأخرى العديدة التي طرحها . وسوف نحاول طرح القضية تلك كما رآها الكندي ، خصوصاً في رسائله الفلسفية .

هنالك خط أساسي ينسحب على مجموع النتاج الفكري الكندي ،

---

(١) انظر : رســائل الكنــدي الفلسفية ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧ ــ ٣١ .
ك. يازجي: معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ــ نفس المعطيات السابقة، ص ١٩٠ .

ويتميز بكون الكندي ، بالرغم من تأثره الكبير بأرسطو ، فيلسوفا احتفظ بالحلقات الأساسية من الاسلام كدين(١) . وهذا يعني بالتالي انه لم يأخذ بمفهوم أرسطو عن « العالم » و « المادة ».ان هذا لم يكن ممكنا لسببين : الأول أن الكندي تعرف على أرسطو ، كما قلنا ، ممتزجاً بمعالم الافلاطونية الحديثة ، بالرغم من أنه أبدى اتجاهاً أولياً لفهم ارسطو بعيداً عن التأثيرات الافلاطونية الحديثة . أما السبب الثاني فهو التأثير الكبير الذي مارسه الدين على عملية تكوين ذهنيته (أي ذهنية الكندي) الفلسفية ، وخصوصاً في مسألة « الخلق » و « علاقة » الانسان بالاله .

اذا كان ارسطو قد امتنع عن القول بوجود الجسمي اللامحدود واللانهائي في اطار الاشياء الحسية(٢) ، فانه أكد على وجود جوهر مادي قديم خالد(٣) . وهذا بغض النظر عن المفاضلة الذاتية بين ذلك الجوهر المادي والجوهر الآخر العقلي ، أي المحرك الالهي الذي لا يتحرك . أما الهيولى ، أو المادة الأولى ، فانها توجد فقط بحسب الامكان . وانتقال الهيولى من حالة الامكان الى حالة التحقق يعبّر عن نفسه بـ « الحركة » . وعملية الانتقال هذه بحاجة دائمة الى صورة تمنحها مضمونها الحقيقي . وعلى هذا الطريق نصل الى « صورة الصور » أو « المحرك الذي لا يتحرك » الالهي . ولكن شيئاً يبقي أساسياً وثابتاً في منظومة أرسطو : ان الهيولى أو الجوهر المادي القديم قديم خالد .

من طرف آخر لم يستطع أفلاطون أن يتفادى الأخذ بوجود «مادة ما» قديمة ، كما هو الحال بالنسبة الى « المثل » . وقد أخرج من نطاق عالم « مثله » كل حسية « شريرة » . فالعالم الحسي اللانقي ، عالم المادة المحسوس ، الذي لايمكن أن يكون مكوّنا من عالم المثل النقي ، تكون من مادة قديمة غير متعينة . فهنالك اذن عالمان ، كل منهما يتمتع بالقدمية والخلود .

الا أن العالم المادي لا يمكن أن يستوعب الا على نحو غير يقيني ، أو نحو مجازي . ذلك لأنه « غير محدود وغير متعين » اطلاقاً . وبهذا المعنى فانه يمثل اللاوجود ، ويقابله الوجود الحقيقي ، وجود العالم الامثل الذي

---

(١) انظر : نفس المصدر السابق ــ ص ٢٤٤ ، حيث يرى الكندي أن كل ما قاله النبي محمد يمكن أن يبرهن عليه من خلال « العقل » . ومن لا يقبل ذلك فانما هو من لا عقل له .

(٢) انظر : ارسطو ــ ما بعد الطبيعة، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٦٨ .

(٣) ارسطو : الطبيعة ٢٠٩ b ٣ ـ ٧ .

يمنحه الفعالية والحقيقة . ونتيجة هذه الفعالية الممنوحة ينشأ عالمنا الحسي العياني(١) .

ان العلاقة بين عالم المثل وعالم المادة القديمة غير المتعينة تختلف عن علاقة الصورة بالهيولى لدى ارسطو . فهنالك تعارض مطلق يحيط بطرفي العلاقة الأولى ، بينما التعارض نسبي بيـن طرفي العلاقة الثانية . فأنْ تكون الهيولى الأرسطية مالكةً لقدميتها واستقلالها في آن واحـد ، لايعني انها يمكن أن « تتحد » مع الصورة على نحو من الانحاء ، بحيث ينتج عـن ذلك الاتحاد شيء ما . وبالعكس من ذلك ، لاتتم ملامسـة او علاقة مباشرة بين « المثل » المطلقة المفهوميـة والمتمتعة بقمة الوجود وبين المـادة الأولى اللامتعينة او العالم المادي العياني . وفي سموها وتعاليها تمنح المثلُ المادة القديمة اللامتعينة الفعالية لانتاج عالمنا الحسي العياني .

أما بالنسـبة الى الشخصية الفلسفية الثالثة التي مارست تأثيراً على الفكر العربي الاسلامـي الوسيط ، وهي افلوطين ، فـان المسألة تكتسب منحى آخر .

قد يبدو لنا أن قضية « الوحدة » قد حلها أفلوطين بأن أزال ثنائية « الصورة والمادة » الارسطية وثنائية «الحسي والمثالي العقلي» الافلاطونية. ان « الواحد » الافلوطيني لايتمتع وحده بالوجود ، هذا « الواحد » الذي يحتل قمة الوجود . وقـد رفض أفلوطين في «تاسوعاتـه »(٢) ، التـي طور فيها تعليمه حول الفيض ، أن يكون العالم الحسي منبثقاً عن أصل مادي ما قديمٍ قدمَ « الواحد » .

ان تأكيد ارسطو على وجود « مادة قديمة » ، وافتراض افـلاطون بوجود مادة مطلقة غير متعينة تتكون منهـا العوالم الحسية بمساعدة عالم المثل ، قد رفضهما افلوطين . ذلك لأن الأخذ بهما يؤدي ، حسب رايه، الى القول بوجود خالقين . من طرف آخر لم يقبل بأن يأخذ بـ « واحدٍ » يخلق أو يبدع العالم من عدم محض ؛ ذلك لأن هذا تناقض منطقي . ان افلوطين يتوصل على ضوء مقدماته الى نتيجة ساهمت لاحقاً في بلورة جوانب معينة من الفكر الفلسفي العربي الاسلامي .

انه يحاول أن يحل قضية « الوحدة ـ الكثرة » على نحوٍ حازم ، وذلك

(١) انظر : طيماوس ــ حوار لافلاطون يصف فيه عملية خلق العالم .
(٢) انظر : افلوطين ــ التاسوعات ، برلين ١٨٧٨ .

من خلال ايجاد ناظم منسجم بين هذين الشكلين للوجود . والحقيقة اننا نرى في تعليمه حول « الفيض » تعبيراً عن حالة الانحطاط التي ألمت بالمجتمع العبودي المتأخر . ففي محاولة افلوطين حلَّ مسألة الوحدة والكثرة تقوم هوّة عميقة بين هذين الشكلين الوجوديين . ونحن نستطيع أن نرى هنا ثلاث نقاط تبرز المسألة على نحو دقيق . النقطة الأولى تقوم على كون « الواحد » مطلقاً وعارياً من كل وصف وتعيين ؛ النقطة الثانية تتعلق بـ « الهيولى » من حيث هي امكان حسّي مطلق وغير متعين ومؤهل لأنْ يكتسب أية صورة ؛ أما النقطة الأخيرة فتقوم على تحديد العلاقة الوسيطة بين « الواحد » و « الهيولى » ، هذه العلاقة التي تتحقق من خلال « الفيض » .

والحل المزعوم لقضية « الوحدة ـ الكثرة » لم يكن لدى افلوطين في الحقيقة أكثر من مظهر خارجي للمسألة . ذلك لان « العقلي المفهومي » يقابل ، في آخر تحليل ، بـ « الحسي » مقابلة مطلقة ، وذلك بالرغم من الحاحه على « صدور » الكثير من الواحد . فالثنائية وليست الاحادية هي التي تسود في الفكر الفيضي الأفلوطيني(١) .

ضمن هذا التعدد والتشعب الفكري يختط الكندي في وجهة نظره حول « المادة » و « العالم المادي » طريقاً آخر مختلفاً . ان تأثره بأفلاطون وارسطو وأفلوطين لم يلامس المسألة الأساسية في رأيه ، وهي مسألة العلاقة بين « الحق » و « الخلق » كما يقول الصوفيون الاسلاميون ، أي بين الله والعالم .

في وجهة نظره تلك ظل الكندي ، في الخط العام ، يتحرك على أرض دينية غيبية ، بالرغم من محاولته إكساب العملية اطاراً معلمنا رياضيا . في البدء نجد الكندي يطرح قضية « الله » وقضية « العالم » من حيث هما قضيتان متعارضتان بشكل مبدئي أولي . ان الآية القرآنية : « انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون »(٢) تكتسب لدى الكندي مضموناً وطابعاً فلسفيين ، يطرحهما من خلال منظور منطقي منسق . وفي مجموع محاولاته للبرهان على « عملية الخلق » للعالم تبرز مقولتان رئيستان ،

---

(١) ان A. Drews يؤكد العكس من ذلك في « تاريخه للاحادية في العصر القديم ».

(٢) انظر : رسالة الكندي في كمية كتب ارسطو ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٧٥ . القرآن ـ سورة يس ، آية ٨٢ .

هما « النهاية » و « اللانهاية » في علاقتهما ببعضهما .

ان اللانهائي هو ، بحسب ذلك،الله ؛ أما العالم أو ، على نحو مصغر ، الجسم فنهائي . ان هذا التحديد ينسحب على مجموع أفكار الكندي الفلسفية . بيد أنه من الملاحظ انه كلما انحدر الباحث في بحثه لفلسفة الكندي من أعلى الى أسفل (أي من العالم الالهي الى العالم المادي الحسّي) ، يرى نفسه مواجهاً لجوانب فلسفية اكثر « دنيوية » و «علمانية» . فالكندي يرى أن « الطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن ... فالطبيعي هو كل متحرك ؛ فاذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فاذن مافوق الطبيعيات هو لا متحرك ... ؛ فاذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم مالا يتحرك »(١) . وفي رسالة أخرى يرى الكندي بأن « ... علم الاشياء الطبيعية هو علم الاشياء المتحركة ، لأن الطبيعة هي الشيء الذي (يجعل) منه الله العلة والسبب لجميع الاشياء المتحركة الساكنة حسب الحركة»(٢). هاهنا يخلق الكندي تمايزاً حاسماً لايتجاوز بين العالم الالهي والآخر الطبيعي . واذا كانت الطبيعة لدى افلوطين تمثل الدرجة الاخيرة والدنيا في عملية «الصدور» ، فانها لدى الكندي نتيجة ابداع خاص بالفاعل الأول ، الذي هو الاله . ان هذا الفاعل الأول ، أو « العلة الأولى — مبدعة ، فاعلة ، متممة الكلّ ، غير متحركة»(٣) . أما الكلمة «نتيجة» هنا فلا تعني كونها حلقة متممة لمجموعة من العلاقات السببية . وهذا مفهوم بنفسه لدى الكندي ، لأن الفعل الالهي ، وهو الابداع ، يتحدد في انه « اظهار الشيء عن ليس »(٤) ، أو في أنه « تأييس الأيسات عن ليس »(٥) .

وهكذا يتبين بوضوح أن « الخلق من عدم » موضوعة **مركزية** كما هي **منطلق جوهري** في منظومة الكندي الفلسفية .

---

(١) كتاب الكندي في الفلسفة الاولى . في : رسائل الكندي الفلسفية — نفس المعطيات السابقة ، القسم الاول ، ص ١١ .

(٢) رسالة الكندي حول طبيعة الفلك . في : رسائل الكندي الفلسفية ، نفس المعطيات السابقة، القسم الثاني، ص٤٠ . وهنا نود ان نشير الى اننا لم نجد هذا القسم الثاني في العربية . وقد كنا قد وجدناه في برلين واستخدمناه في كتابة هذا الفصل .

(٣) رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها . في : رسائل الكندي الفلسفية ، نفس المعطيات السابقة ، القسم الاول ، ص ١٦٥ .

(٤) نفس المصدر والصفحة السابقة .

(٥) رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول التام . في : رسائل الكندي الفلسفية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٢ .

ونحن إنْ نظرنا الى موضوعة الكندي تلك ضمن اطار تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، فاننا سوف نجد انها تمثل خطوة الى وراء . ان ارسطو وافلاطون قد قالا بوجود مادة قديمة يمكن تعيينها وتحديدها كثيراً أو قليلاً ، وذلك الى جانب اخذهم بـ « مبدأ عقلي » الهي . وقد تضمن ذلـك القول النتيجة الأساسية والميزة لمجموع اشكال الفكر الفلسفي اليوناني ، وهي عدم الأخذ بـ « عملية خلق إلهي » للعالم عن عدم مطلق . فـ « المادة » نفسها لدى افلوطين تصدر عن « الواحد » ، وليس عن « عدم » مطلق مزعوم . وهذا بالرغم من كونها « الشر اطلاقـاً » وكونهـا أدنى حلقة في عمليـة الصدور تلك .

فتلقاء تلك الآراء الثلاثة حول « المـادة » و « العالم المـادي » يمثل الرأي الكنديّ محاولة لا عقلانية لطرح العلاقة بين الاله والعالم . والـذي يميّز العلاقة هذه هو انها قائمة على ثنائية مطلقة على نحو من الانحاء ، أي أنها مطلقةٌ من حيث **الميـل** الذي يستشفه الباحث لدى احاطته بالمشكلة الفلسفية الأساسية عند الكندي . الا أن القيام بتطويع الاله الديني لاطار **فلسفي** من قبل الكندي ، أي تحويله « الاعتقاد » الايماني بالاله الى « نظرية » حول الاله ، كان ولا شك خطوة على طريق اضعاف الاتجاه النصي اللاعقلاني آنـذاك .

لقد استخدم الكنـدي ، كما أشرنا سابقـاً ، مفهومي « النهـاية » و « اللانهاية » لتبرير وجهة نظره حول وجود عالمين متعارضين اطـلاقاً ، عالم الهي عقلي ، وعالم مادي حسّي . فحسب ذلك التقسيم نجده يلحق اللانهاية بالعالم الأول ، بينما النهاية يعتبرها من مقومات العالم الثاني .

وفي الوقت الذي يؤكد فيه الكندي على أن الأزلي « لاجنس له ... (وأنه) لايفسد ، لأن الفساد انما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول ... (وانه لا) يتبدل ، لأن الفاسد ليس فساده بتأييس أيسيّته... والاستحالة تبدل ؛ فالازلي لا يستحيل ، .. والتام هو الذي له حال ثابتة ... (كما انه) لايمكن أن يكون جرم أزلي ولا غيره مما له كمية أو كيفية ، لانهاية له بالفعل »(١) ، اذن في الوقت الذي ينزع فيه الكندي عن الاله صفات الجنس والفساد والتبدل واللاكمال وكل شيء يرتبط بالكم أو الكيف ، نجده مـن طرف آخر وعلى خط مستقيم يلحقها بالعالم المادي الحسّي . والجرم ذاك ، الذي لانهاية له بالفعل ، انما هو في القوة(٢) .

(١) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٣ ـ ١١٤ .
(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ١١٤ .

ان الكندي في برهانه على ذلك يلجأ الى نتائج منطقية صورية مستخدماً خلال ذلك مفهوم « العِظم » ، وذلك على النحو التالي :

١ً ـ الاعظام المتجانسة « التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية »(١) .

٢ً ـ « اذا زيد على أحد الاعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية »(٢) .

٣ً ـ « انه لايمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما ، أحدهما أقل من الآخر ؛ لأن الأقل بعد الأكثر أو بعد بعضه »(٣) .

٤ً ـ « الاعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية »(٤) .

من هذه المقدمات الأساسية توصل الكندي الى مصادرته الرئيسية، ومفادها أنه « لايمكن أن يكون جرم لانهاية له »(٥) . ولكن أن يكون الجرم لانهائياً ، فان هذا يقتضي ، كما قلنا ، أن يكون الجرم كذلك فقط في اطار الامكان . و « الوهم » وحده هو الذي يتيح لنا ان نفترض ذلك(٦) .

ان « الجرم »(٧) في راي الكندي لايمكن اعتباره والهيولى شيئاً واحداً. فالهيولى ، التي يسميها الكندي في مواضع معينة من رسائله « طينة » ، ليست هي جرماً أو جسماً ، وانما تشكل مع الصورة الاجسام(٨) . والاشياء تقسم بشكل عام الى ثلاث مقولات وجودية ، هي ١ً ـ أشياء لاتنفصل في

---

(١) رسالة الكندي في ايضاح تناهي جرم العالم ـ في : رسائل الكندي الفلسفية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٨ .

(٢) نفس المصدر والصفحة السابقة .

(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ١٨٩ .

(٤) نفس المصدر السابق ـ ص ١٩٠ .

(٥) نفس المصدر السابق ـ ص ١٩١ .

(٦) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٦

(٧) ان الكندي يحدد« الجرم » أيضا بانه الطويل العريض العميق(نفس المصدر السابق، (ص١٢٠). انظر أيضا رسالته في حدود الاشياء ورسومها ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٥ . ان هذا التحديد الكندي للجرم كتاقد شاهدناه لدى المعتزلي معمر ، مما يظهر علاقة الكندي بآراء المعتزلة على العموم .

(٨) كتاب الجواهر الخمسة للكندي . في رسائل الكندي الفلسفية ، القسم الثاني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦ .

وجودها عن الهيولى ؛ ٢ً ــ أشياء يمكن أن ترتبط بشكل عام بالهيولى ، ولكنها ليست غير قابلة للانفصال عنها ؛ ٣ ــ أشياء ليست مرتبطة أصلاً بالهيولى(١) . ولكن هذه المقولات الثلاث يمكن ارجاعها بشكل جوهري الى اثنتين ، الأولى حول الاشياء المركبة والمرتبطة على نحو او آخر بالهيولى،مثل الاجسام والنفس ، أما الثانية فهي حول الاشياء البريئة عن كل هيولى، مثل الاشياء الالهية(٢) .

أما الاشياء من نوعية المقولة الأولى فتتأصل فيها الجواهر التالية : الهيولى والصورة والمكان والحركة والزمان(٣) . وفي الوقت الذي يرى فيه الكندي الهيولى والصورة على أنهما جوهران أساسيان ضمن الجواهر السابقة ، فانه يفصلهما عن العناصر الأربعة ، الحار والبارد والرطب والجاف . ذلك لأن هذه العناصر اجسام ، ولذلك فهي مركبة ؛ بينما الجوهران الأساسيان ، الهيولى والصورة ، فانهما بسيطان ، ولذلك فهما مبدآ تلك العناصر(٤) .

قبل أن يدخل الكندي في بحثه المفصل حول الهيولى ، يلاحظ بأنها آخر شيء في جنسها ، أي أنها تكون أشمل مفهوم ضمن جنسها(٥) .

فمن خلال طرحه لها بالعلاقة مع الصورة ، يتوصل الكندي الى تحديد واضح لها . وقد تأثر في ذلك بأرسطو : انها « مايقبل وليس ما يُقبل . . . واذا رُفعت الهيولى ، فان مايضادها يُرفع ؛ بينما حينما يُرفع مايضادها، فانها لاتُرفع . من الهيولى كل شيء . انها مايتقبل التناقض دون فساد»(٦). وفي رسالة أخرى يعرف الكندي الهيولى بأنها « قوة مُعدّة لحمل الصورة . . . »(٧) .

أن الكندي يقرر ، بالاتفاق مع ارسطو ، أن الهيولى حامل الصورة الذي يتميز بكونه سلبياً تجاهها.ولكنه يعتبرها ، وهنا يختلف مع أرسطو،

---

(١) انظر : نفس المصدر السابق ، ص ٨ ــ ١٠ .
(٢) نفس المصدر السابق ، ص ١٠ .
(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٤ .
(٤) نفس المصدر السابق ، ص ١٦ .
(٥) قارن هذا بـ لينين ــ المادية والمذهب النقدي التجريبي ، ضمن : أعمال لينين ، مجلد ١٤ ، برلين ١٩٦٢ ، ص ١٤١ ، حيث يتعرض لينين لقضية التعريف .
(٦) كتاب الجواهر الخمسة للكندي ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦ .
(٧) رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٦ .

بأنها موضوع لكل شيء ، وذلك بعد ان تكون قد خلقت من قِبل الاله . وفي هذا الاطار يقال بأنها لا ترفع ولا يمكن أن يُطرح بديل عنها . والباحث يمكن أن يجد نقاط اختلاف أخرى بين الكندي وارسطو .

فارسطو يؤكد مراراً بأن « المادة » توجد حسب الامكان فقط ، بينما « الصورة » توجد حسب التحقق : « ان الهـدف النهائي هـو التحقق ؛ وللتعاطف معه يصل المرء الـى القوة (الممكنة) »(١). ان مفهوم « القوة » أو « الامكان » يُستخدم من قِبل الكندي بالنسبة إلى الهيولى كما بالنسبة الى الصورة . وحسب ذلك توجد كلاهما ، الهيولى(٢) والصورة(٣) حسب القـــوة .

بيد أن الباحث في منظومة الكنــدي الفلسفية يجد نفسه يميل الــى القول بأن الفكرة الأساسية لدى الكندي في هذا الحقل لاتبرز على أساس كون الهيولى والصورة موجودتين حسب القوة (الامكان) ، وانما على أساس أن الهيولى وحدها توجد حسب القوة .

ان الكندي يصنف الأشياء في اطار مفهومي « الامكان » و « التحقق » الى ثلاث مقولات : الاشياء الموجودة حسب التحقق بشكل مطلق ، والاشياء الموجودة حسب الامكان بشكل مطلق ، والأشياء الموجودة حسب الامكـان ولكن التي تنتقل الى حالة التحقق(٤) . فبالنسبة الى العالم السماوي ، فإننا نجدها تدخل ضمن نطاق المقولة الأولى . أمّا مايوجد تحت ذلـــك العالم ، فانه يدخل في اطار المقولة الثانية والمقولة الثالثة ، ذلك لأن العالم السماوي سبب لكل الاشياء الموجودة دونه(٥) . ان هذا يُفهم باعتبار أن ذلك العالم السماوي يخص الاشياء الالهية ، وهو بالتالي بريء عن الهيولى والصورة(٦) .

---

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢١٦ .

(٢) انظر آخر استشهاد مأخوذ عن الكندي .

(٣) انظر : كتاب الجواهر الخمسة للكندي ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٠ .

(٤) انظر : رسالة الكندي في الابانة عن سجود الجرم الاقصى ـ نفس المعطيات السابقة ، القسم الاول ، ص ٢٥١ .

(٥) انظر : نفس المصدر السابق . ان تقسيم الوجود الى عالمين ، واحد فوق القمر وآخـر تحته ، يتحدر من ارسطو في مؤلفاته العلمية الطبيعية ، مثل « حول السماء » .

(٦) انظر : نفس المصدر السابق، ص ٢٤٨ . بيد أننا نواجه لدى الكندي تناقضا فيما يخص هذه المسألة. فهو حين يرى بأن كل شيء حسي يتضمن دائما هيولي وأن الحسي ، لذلك ، جرم أو جسم، فان هذا لا يتطابق مع رأيه حول الفلك من حيث هو بريء من الصورة والهيولي.

هاهنا نتوصل الى نقطة ثانية يختلف فيها الكندي عن أرسطو ، وهي تمس العلاقة بين الهيولى والصورة . فهو ، أي الكندي ، يكتب متعرضاً لهذه المسألة : « الصورة غير مفارقة عنصرهـا ، وهما موحَّدان »(١) . أما « العنصر » فهو ، برأيه ، طينة كل طينة(٢) . ومن الملاحظ أن الكندي هنا يطرح الهيولى (الطينة) في وحدتها العضوية مع الصورة ، وهذا على الأقل في إطار العالم المادي التحتي ــ عالم ماتحت القمر ــ . ولا شك أنه في هذه النقطة يحقق تجاوزاً أساسياً لأرسطو . اذ أن هذا الأخير ، انطلاقاً مـن منطقه الذي يرفض التقاء المتعـارضات والمتناقضات في وحـدة عضوية ، يعتبر أن الهيولى ليست **موحَّدة** مع الصورة ، بالرغم من أنها تتواجد معها .

ولكن في الحين الذي يُضعف فيه الكندي من « الاله » الديني ، فانه يعمل منه شيئا مشابهاً لـ « صورة الصور » الأرسطية . فلقـاء الصورة بالهيولى (المادة) يتحقق لدى الكندي فقط في العالم التحتي ــ المركب ــ . والفلك هو علة فاعلة قريبة لكل مكوَّن تحته(٣) . والله (أو الخالد) ليس مرتبطاً بالصورة أو بالهيولى . فهو العلة الأولى المبدعة والفاعلـة والمتممة الكلّ وغير المتحركة(٤) . فوقه لا يوجد شيء ، بينما يوجد تحته كل شيء . وفي وجوده المفارق العلوي يسيّر ويراقب العالم بصفته العلة الأولى المحركة .

ان الكندي يتحدث عن نوعين من العلة ، علة بعيدة ــ وهي الله ــ ، وعلة قريبة ــ وهي الفلك . وحين يتكلم ارسطو عن « هيولى أولى » ، فانه يفهم تحت ذلك المطلقَ اللامحدود والمهيأ لأن يكتسب أوان يتقبل صورة ما . وهذا يعني ان الهيولى الأولى تُحدد من حيث هي شيء سلبي منفعل بريء عن كل المواصفات ماعدا كونه شكلاً من اشكال الوجود «المطلقة اللامتعينة» . ولكنه في الوقت الذي يكتسب فيه صورة ما، يصبح حائزاً على **كيفية** معينة . ان هذه « الكيفية » موجودة على نحوٍ أولي في « الهيولى » الكندية نفسها : بسبب أن « الصورة التي في الطينة تتبع الطينة ــ فانه ليس كل طينة تقبل كل صورة »(٥) .

---

(١) رسالة الكندي في الابانة عن سجود الجرم الاقصى ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤٨

(٢) انظر : رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٦ .

(٣) انظر : رسالة الكندي في الابانة عن سجود الجرم الاقصى ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤٨ .

(٤) انظر : رسالة الكندي في حدود الاشياء ورسومها ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٥ .

(٥) رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٩٩ .

لقد قلنا سابقاً ان الكندي قد قيد فلسفياً من المصادرة الدينية الرئيسية الخاصة بـ « الخلق من عدم مطلق » . ان هذا القول يحتاج التدقيق الأقرب . فان كان الكندي لم يأخذ بتعليم « الفيض » الافلوطيني بشكل حاسم ، فانه يرينا من خلال منظومته الفلسفية بعض تأثر بذلك التعليم . في هذا الحقل نرى من الضروري التعرض لمسألة « تراتب » الاشكال الوجودية المختلفة . فحسب ارسطو هنالك أربعة أسباب للوجود . وهذهاما أنتكون «عنصرية ، واما صورية ، واما فاعلة،وإما تمامية »(١) . والكندي يرى العلة الفاعلة ، التي هي في قمة الوجود(٢) ، منقسمة الى بعيدة وقريبة . فاذا كان الله العلة الأولى البعيدة لكل شيء في الوجود والخالقة لكل شيء من عدم مطلق ، فان الفلك يجسّد العلة القريبة . في هذا الواقع يكمن تراتب درَجي في عملية الخلق : فالفلك يُخلق كشيء أول ضمن عملية الخلق تلك التي تتأصل في وجود العلة الأولى الالهية ؛ **بعد ذلك** تأتي الاجسام الارضية في التراتب ، هذه الاجسام التيتتأثربالفلككعلةقريبة(٣) .

أن هذا التراتب في عملية الخلق ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار لدى استيعابنا للمشكلة الفلسفية الاساسية لدى الكندي ، بالرغم منانه(الكندي) في موضع آخر من رسائله ، يرجع الفلك السماوي والارض الى علة واحدة خالقة . ذلك لأنه يتكلم عن نوعين أساسيين من الفعل ، الأول ويسميه « الحقّي » ، وعبره يتم « تأييس الأيسات عن ليسَ »(٤) . أما الثاني فهو فعل « بالمجاز ، لا بالحقيقة »(٥) . وكونه بالمجاز يعني انه معلول للفعل الأول « الحقّي » ؛ ذلك لأن « الباري ، تعالى (هو) العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسّط والتي بغير توسّط ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بتة ، الا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسّط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته »(٦) .

هذا يُري أن الكندي في مصادرته حول الخلق من عدم لم يستطع أن يمر على التعليم الفيضي دون توقف ودون اهتمام . فهو في حديثه عن الوجود

---

(١) انظر كتاب الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢١٧ .
(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ٢١٨ .
(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ٢٣٦ .
(٤)رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول التام ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٢ .
(٥) نفس المصدر السابق ـ ص ١٨٣ .
(٦) نفس المصدر السابق .

الحقّي الأول ، يصفه بأنه « ذو القـدرة التامـة والقوة الكاملـة والجود الفائض »(١) . وهذا الفهم للوجود الأول الحقّي ، من حيث هو جود فائض، نرى دعماً له في رأي الكندي حول الجسم الانساني كسجن للنفس . فالنفس يمكن أن تصبح « قريبة الشبه بقوة الاله تعالى شأنه ، اذا هي تجردت عن البدن وفارقته وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية »(٢) .

ان في هذا القول حول النفس أمراً خطيراً فيما يخص تحديد موقـع الكندي من تاريخ الفكر العربي الاسلامي الوسيط : ان عملية التمازج العميقة التي تمت بين ممثلي هذا الفكر وبين الثقافات الاجنبية المختلفة قد انعكست بشكل لايدعو الى الشك في **تفهم وتفسير** اولئك الممثلين الفكريين للتصورات والمصادرات الكونية الأساسية في الدين الاسلامي . طبعاً ، هذا جانب من جانبي المشكلة . أما الجانب الآخر فهو الوضع الاجتماعي الطبقي الملموس الذي استثار مجموعة مـن التساؤلات الفلسفية على نحو غـير مباشر في اذهان المفكرين ، وحدد بالتالي **بشكل متوسّط** ، بالطبع ضمن تأثيرات العصر العلمية الطبيعية والتكنيكية ، الملامح البعيدة للاشكال الممكنة للاجابات على تلك التساؤلات .

هكذا يبدو لنا الكندي في محاولته غير المباشرة وربما غـير الواعية لاكساب الاله الاسلامي طابعاً مغايراً يتميز بملامح من وحدة الوجود ، التي يبرز فيها الانسان الى جانب الاله في علاقة « شبه » متكافئة . أن « الاله » قد برز قبل الكندي قبل قرنين ونصف القرن من الزمن من حيث هو اله مفارق وعلوي فساهم بـذلك ١ً ـ في اتجاه تجريـد التجار والمرابين الوثنيـين امتيازاتهم الطبقية ، وذلك عن طريق ربط علائق الناس **جميعاً** بقوة الهية واحدة يشترك في الخضوع لحكمتها **جميع** اولئك الناس ؛ كما ساهم ٢ً ـ في **طرح** قضية الوجود الاجتماعي السياسي الواحد ، اي قضية الدولة العربية الواحدة « المتماسكة » . ان ذلك « الاله » تحول مـع تعميق التأثـيرات الثقافية الاجنبية على الحياة الفكرية العربية الاسلامية ومع تبلور وضـع طبقي وعلمي جديد في المجتمع الى اله انساني ـ مؤنسن ـ . وبالطبع هاهنا يكمن واقع جديد يتميز بتعاظم قدرة الانسان في المجتمع ذاك على احاطة

---

(١) انظر : رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٢ .
(٢) رسالة الكندي في القول في النفس ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧٨ .

نظرية وعملية أفضل بالوجود الاجتماعي والطبيعي .

وظهور تأثيرات افلاطونية وأفلاطونية حديثة في تصور الكندي لـلاله كان ولا شك من العوامل الدافعة لتجاوز مصادرة الخلق من عدم مطلق(١) .

★ ★ ★

العلاقة الشرطية بين الزمان والحركة والجسم

لقد انطلق الكندي في آرائه حول « اللانهائي » و « اللامحدود » من ارسطو . فهذا الأخير يقرر في « مابعد الطبيعة » ان « الـلامحدود ليس وجوداً بالتحقق » ، وانما بالامكان potentia (٢) . وكذلك يرى الكندي أن كل « مافي الذي لانهاية له بالقوة فهو أيضاً بالقوة لانهاية له »(٣) . والجسم الذي يحتوي على « الحسّية » كصفة رئيسية له ، لايمكن أن يكون لانهائياً بالتحقق لا حسب ارسطو(٤) ولا حسب الكنـدي(٥) . ان الحجـة التـي يطرحها ارسطو في وجه فرضية « اللامحـدود » ، نجدها بالخط الجوهري لدى الكندي . ارسطو يقول : « وإلاّ فسوف يكون كل جزء يُنتزع مـن اللامحدود ، نفسه لا محدوداً »(٦) . اما الكندي فانه يبرهن على ذلك الأمر، آخذاً بعين الاعتبار الوجود « الحقي » اللانهائي والوجود «المجازي» النهائي: « فإن كان جرم لا نهاية له ، فانه اذا فـُصل منه جرم متناهي العظم ، فان الباقي : اما أن يكون متناهي العظم وإما لامتناهي العظم، فإن كان الباقي متناهي العظم فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم ، كـان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ؛ .. فهو اذن متناه لامتناه ، وهذا خـُلف لايمكن . وان كان الباقي لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه ما اُخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يُزاد عليه أو مساوياً له ... وهذا خـُلف لايمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر ... (وليس) الجزء مثل الكل .... ؛

فقد تبين انه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له »(٧) .

---

(١) بالرغم من ذلك يرى ابو ريده ان الكندي لم يتأثر في رسائله الفلسفية بالافلاطونيـة الحديثة . انظر : نفس المصدر السابق ، ص ٨٠ (٨) .

(٢) ارسطو : ما بعد الطبيعة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٦٨ .

(٣) رسالة الكندي فيوحدانية اللهوتناهي جرم العالم ـ نفس المعطيات السابقة ، ص٢٠٣ .

(٤) ارسطو : ما بعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٦٨ .

(٥) رسالة الكندي في وحدانية الله ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٠٣ .

(٦) ارسطو : مابعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٦٨ .

(٧) رسالة الكندي في وحدانية الله ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٠٣ .

وعن القول بـ « نهاية » الجرم تنسحب نتائج لها علاقة بالزمان والمكان والحركة . ان الجرم ، حسب ذلك وبلغة منطقية صورية ، حامل . ومحمولاته هي الزمان والمكان والكم والحركة . وباعتبار إن الحامل (الجرم) لايمكن أن يكون لانهائياً ، فان محمولاته لايمكنها أيضاً أن تكون لانهائية في حالة التحقق(١) . فقط في حالة القوة يمكن لتلك المحمولات أن تكون لانهائية(٢) . ان الجرم يوجد فقط مع محمولاته : « ولا جرم بلا زمان ... والحركة انما هي حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة ، وان لم يكن جرم لم تكن حركة »(٣) . وهذه جميعاً ، الحامل (الجرم) ومحمولاته (الحركة والزمان) « لايسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً »(٤) . الا أن عدم السبق في الإنية بالنسبة الى تلك لايعني انها (أي المحمولات والحامل) تشكل وجوداً واحداً متجانساً .

ان الزمان ، حسب ارسطو والكندي ، هو « عدد الحركة ، أعني أنه مدة تعدها الحركة(٥) . ذلك لأنه اذا « لم يكن زمان لم يكن مدة تعدها الحركة ، لأنه ان كانت حركة متتالية ، « فمن ... الى » موجود »(٤) .

والآن حينما يستخلص الكندي من موضوعته حول « نهاية » الجرم والزمان والمكان والحركة أن هذه جميعاً مخلوقة من « الوجود الحقّي » ويمكن ان تخلق من قبله دائماً ، فانه يتعارض في ذلك مع أرسطو . فهذا الأخير يعلن أنه من غير الممكن « ان تكون الحركة – أو الزمان – قد خلقت في وقت ما ، أو أن تضمحل . ذلك لأنها كانت دائماً . انه لايمكن أن يوجد قبل وبعد ، اذا لم يوجد زمان »(٧) . ان الحركة والزمان لايشترطان وجودهما انطولوجياً (وجودياً) فقط ، كما هو الحال لدى الكندي ، وانما

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق – ص ٢٠٤ .

(٣) نفس المصدر السابق – ص ٢٠٤ .

(٤) نفس المصدر السابق – ص ٢٠٥ .

(٥) نفس المصدر السابق – ص ٢٠٤ . ان ارسطو يعرف الزمان بأنه « عدد (أو عدّاد) الحركة باتجاه القبل أو البعد » . Diogenes Laertius : حياة وآراء فلاسفة شهيرين– برلين ١٩٥٥ ، مجلد ٢ ، ص ٢٤٣) .

(٦) رسالة الكندي في مائية مالايمكن أن يكون لا نهاية له .. – نفس المعطيات السابقة، ص ١٩٦ .

(٧) أرسطو : مابعد الطبيعة – نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٨٣ .

هما أيضاً خالدان قديمان ، كالمادة وكالاله (المحرك الأول الذي لايتحرك) . انهما كذلك متصلان .

لا شك أن الكندي أيضاً يعتبر الحركة والزمان متصلين(١) . الا أن اتصالهما (أو استمراريتهما) هذا متعلق أمره **أولاً وأخيراً** بارادة الله . فلدى هذه الارادة يبدأ كل شيء ، كما ينتهي كل شيء . ان كون أو صيرورة العالم الحسي نفسها يعتبرها الكندي حركة(٢) . الا أن هذه « الحركــة » لاتقتضي وجود حركة سابقة أكثر قدماً(٣) .

أن الله وحده قادر على انجاز عملية خلق العالم الحسي . هذا يعني اذن أن الحركة نفسها ليست قديمة وليست لانهائيــة . فالله قادر علــى خلقها وعلى اعدامها ــ انهائها ــ . وبالأصل انها تنشأ مع الجرم(٤) .

وحين يرى الكندي بأن الزمان متصل ، فانه يعني بذلك « أن له فصلاً (حداً) مشتركاً للماضي منه والآتي ؛ وفصله المشترك هو الآن الذي هــو نهاية الزمان الماضي الأخيرة ونهاية الزمان الآتي الأولى . ولكل زمان محدود نهايتان : نهاية أولى ونهاية آخرة »(٥) . والحركة ، كالزمان ، لا يمكن أن تكون لانهائية ؛ لأنها ، أيضاً كالزمان ، تمثل احدى محمولات الجرم . ومجموع هذه الاشكال الوجودية ، الجرم أي الحامل ، ومحمولاته تكتسب وجوداً ، **حيثما يريد** الله ذلك . هكذا يقرر الكندي اذن : « فللكل محدِث اضطراراً عن ليس »(٦) .



والآن ، وبعد عرض جوانب هامة من فلسفة الكندي في « الوجود » الحقي والوجود المجازي ، نحاول اختزال وابراز هذه المشكلة من خــلال النقاط التالية :

---

(١) رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٢ .
(٢) كتاب الجواهر الخمسة للكندي ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤ .
(٣) على العكس من ذلك تشترط الحركة لدى ارسطو وجود حركة سابقة ، وهــذه تشترط وجود حركة اسبق ، وهكذا الى لانهاية . ذلك لان تحريك شيء مايحتاج حركة وجودها قديم حسب الزمان قدم المحرك الاول الذي لا يتحرك .
(٤) انظر : رسالة الكندي في الفلسفة الاولى ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٩ .
(٥) نفس المصدر السابق ــ ص ١٢٢ .
(٦) رسالة الكندي في وحدانية الله ... ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٠٧ .

أولاً ــ ان الأرضية المباشرة التي يتحرك عليها الكندي قد تكونت من عناصر مختلفة . الا أن التصور العام الوجودي كونه الكندي تحت تأثيرات دينية لاهوتية ــ اسلامية ــ . فالمشكلة الاصلية التي يطرحها : وهي علاقة الله بالعالم (والانسان من ضمنه) ، هي مشكلة الخلق الديني من عدم اطلاقاً . ففي رأيه ان « قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جلّ وعز ، لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية »(١) . أما الفارق الموجود بين الدين والفلسفة ، أو الحكمة والشريعة ، فانه يقوم في اختلاف الاسلوبين المتّبعين من قِبل كل منهما(٢) . طبعاً ، ينبغي أن نستعيد في اذهاننا ما كنا قد وجدناه لدى الكندي من انحرافات اولية عن هذا الخط المشار اليه هنا ، وخصوصاً في رأيه حول النفس .

آ ــ ان التصور الديني الاسلامي حول الخالق الجبار واللاطبيعي يعبّر عن نفسه ثانية في منظومة الكندي الفلسفية وبمفاهيم فلسفية دقيقة، بل أحياناً بلغة دينية(٣) . والكندي يسمي «الله» بلغته الفلسفية بـ «الأزلي» و « المطلق »(٤) و « العلة الأولى »(٥) . ولاشك أن تحويلاً أولياً لتصور «الله» الى مفهوم عن الاله من حيث هو علة أولى يمكن ملاحظته والتأكيد على ايجابيته ضمن الاطار الفكري الهرطقي . هذا بالعلاقة مع مفهوم الكندي حول « النفس » ، الذي أشرنا اليه فوق .

ب ــ مع تبنّي الكندي للتصور الديني حول « الله » ، وان كان قد حوّله ، كما رأينا الى مفهوم فلسفي ، أصبح القول بالخلق ضرورياً . ان خطوة الكندي هذه تمثل عودة الى وراء مقابل آراء افلاطون وارسطو وافلوطين وبعض المعتزلة حول « الله » و « العالم » . الا أن الكندي نفسه لم يقدر على قيادة وجهة نظره تلك حول الخلق بشكل حازم ودون صعوبات منطقية ، مما جعله يحاول اللجوء ، على نحو واع كثيراً أو قليلاً ، الى تعليم افلوطين حول « الفيض » ، الذي قدم لاحقاً على يد الفارابي حلاً ممتازاً

---

(١) رسالة الكندي في الابانة عن سجود الجرم الاقصى ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤٤ .

(٢) انظر : رسالة الكندي في كمية كتب ارسطو طاليس ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧٢ ــ ٢٧٣ .

(٣) انظر : كتاب الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص٢١٥ .

(٤) انظر : كتاب الكندي في الفلسفة الاولى ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٣ .

(٥) انظر : كتاب الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص٢١٩ .

للمشكلات الوجودية المطروحة . وقد تبدى للكندي أن مفاهيمه حول« الخلق من عدم» وحول « العالم » قد انقذت على هذا الشكل . الا أن هذه المفاهيم سوف تفقد لاحقاً قوتها على تغطية الاحتياجات الفكرية الثقافية والاجتماعية الانسانية ، وخصوصاً حيثما اخذت عملية التقدم الاجتماعي الاقتصادي والعلمي الطبيعي تكتسب وتائر عميقة .

ان المنطق **السببي** كان يطرح نفسه بعمق شيئاً فشيئاً على مفكري ذلك العصر ويحثهم على التأكيد على لحظات أخرى من الوجود، لحظات العالم المادي ، والانسان ، والفعل النشيط ، والعقل الفعال ، والحركة الذاتية للعالم المادي الخ . . .

ثانياً — ان وجهة نظر الكندي حول « الخلق من عدم مطلق » طبعت مجموع آرائه الفلسفية الأخرى . و « المادة » عولجت حسب ذلك بشكل « فوقي » وعلى نحو « متأفف » .

آ — انها ، اي المادة ، لم تكن موجودة دائماً ، لقد خلقت في زمان ما من « العدم » المطلق النهلبي ونتيجة فعل إلهي خارق . وهي تبقى موجودة ، طالما يريد الله لها ذلك(١) . ف « الهيولى » أو « الطينة » لاتشكل المادة الأولى الأصلية التي يمكن أن يتكون منها وعلى أساسها العالم المادي العياني. لأن مثل هذه الهيولى « القديمة » غير موجودة اصلاً . ان « الابداع » « الخلق » هو الفعالية الخاصة بالاله ، وليس بشيء آخر(٢) .

ب — اذا كان الزمان والمكان والحركة غير منفصلين عن الجرم ، فهم يشكلون معه اشكالاً وجودية مترابطة نسبياً ، اي نتيجة فعل الهي غائي سابق . انهم جميعاً لايحتوون أية لحظة من لحظات الوجود **الذاتي** . فالذات ، ذاتهم ، ليست أكثر من وجود **مجازي** أصله **الحقي** كامن في الوجود الالهي . أن الكندي يعلل ذلك كله بكون الشيء — أو العالم المادي — ليس « علة كون ذاته »(٣) .

واذا كان الكندي في رسالة أخرى له يؤكد بأن « ليس في الطبيعة شيء

---

(١) كتاب الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة — نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣١ .

(٢) انظر : رسالة الكندي في كمية كتب ارسطوطاليس — نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٧٥ .

(٣) كتاب الكندي في الفلسفة الاولى — نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٣—١٢٤ .

عبث وبلا علة »(١) ، فان هذا ينبغي أن يفهم ضمن اطار الكنـدي الفلسفي العام ، الذي يؤكد على « الله » كعلة أولى وسبب أول للوجود . بالطبـع . من الخطأ رؤية هذه المسألة بمعزل عن الصعوبات التي اعترضت الكنـدي على طريق تبريره لهذه المسألة « الخلقية » . بل ربما يمكننا القول بأننـا إن أخذنا استخدام الكندي البسيط للتعليم الفيضي كمخرج مـن المأزق ـ هذا الاستخدام الذي برز في رأيه حول النفس ـ وإن أخذنا هذا الرأي الأخير حول السببية الطبيعية فاننا سوف نجد انفسنا على حافة التأكيـد بأن الكندي في آرائه تلك الأخيرة كان **المهد غير المباشر للفكر المادي الهرطقي اللاحق الذي طرح** مشكلة الوجود من خلال وحدة مادية متماسكة الـى حـد بعيد .

ج ـ من خـلال المفاهيم « الوحـدة » و « الكثرة » و « الواحـد » و « الكثير » توصل الكندي ـ هذا اذا لم نؤكد علـى الجوانب السابقة في فكره والخاصة بالفيض والسببية ـ الى ثنائيةوجوديةصارمة. فـ «الواحد» الحقّي ، الذي يسميه الكندي بـ « وحـدة . . محض »(٢) يضعه في خط متعارض اطلاقاً مع الاشياء الحسّية المتكثرة(٣) . والواحـد الحقي هـذا لا صفات له(٤) ، وإن كنا قد اضفينا صفات «سلبية» عليه. انه « مرسل » على نحو مطلق غير مشروط «ولا يقبل التكثير ولا هو المركب، ولا كثير . . .»(٥). على العكس من ذلك نجد الكندي يؤكد على الوحدة الجدلية المتبادلة بين الكثرة والوحدة ، ولكن في نطاق العالم المادي الحسّي : « فيبقى اذن . . أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أي مشاركة لها في جميع المحسوسات »(٦).

ان هذا التناقض بين كون العالم « الحقّي » بعيداً عن الكثرة والوحدة وكون العالم « المجازي » مجال الكثرة والوحدة يبرز النزاع الفكري العميق الذي يلف المنظومة الفلسفية الكندية ، نزاعاً بين الرؤية **الجدلية** الحيّة الباحثة بجهد وعناء عن الجوانب المتناقضة والمتصارعة ، ولكن المتواجـدة معاً بشكل شرطي من طرف ، وبين التصور الميتافيزيقي البريء من كل حياة وخصب ونمو من طرف آخر. ان هذا النزاع يحتوي مفارقة مذهلة : ان الخصوبة

---

(١) رسالة الكندي في الابانة عن سجود الجرم الاقصى ـ نفس المعطيات السابقة، ص٢٥٤.
(٢) كتاب الكندي في الفلسفة الاولى ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٠ .
(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ١٤١ .
(٤) نفس المصدر السابق ـ ص ١٦٠ .
(٥) نفس المصدر السابق .
(٦) نفس المصدر السابق ـ ص ١٤١ .

والتعدد والحيوية والنمو تنشأ جميعاً عن اللاخصوبة واللاتعدد واللاحيوية والـــلانمو !

ان موقع الكندي في تاريخ الفكر الاسلامي العربي الوسيط أساسي ، من حيث أنه ، اي الكندي ، أثار باشكال طريفـــة وعميقة مشكلة الوجود بملحقاته. والشيء المهم في ذلك هو انه جسد ذلك **الميل المبكر** لطرحه لمشكلات الوجود بشكل مختلف، بل متناقض مع الطرح النصّي الايماني . هذا بغض النظر عن كون الكندي قد توصل الى هذا « الميل » كنتيجة من نتائج الصعوبات الذاتية المنطقية التي اعترضته خلال محاولاته لايجاد تناسق وتماسك في وجهة نظره الأساسية حول « الخلق من عدم مطلق » .

الفارابي ـ الارهاصات المادية الفلسفية

عملية تجاوز الثنائية بين الإله والعالم، وتجاوز مصادرة الخلق من عدم

١ ـ ان الفارابي يقف في صف الشخصيات الفذة في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط . فقد ساهم بشكل فعال في تعميق خط التقدم للفكر الفلسفي والاجتماعي على وجه العموم . بيد أن دراسة تراث الفارابي الفكري تتحول الى عمل عابث ، اذا لم تتعرض بدراية لتاريخ هذه الشخصية الفكرية . لقد كتب الفارابي « المدينة الفاضلة » ، فعبّر بذلك عن مرحلة اجتماعية حضارية كاملة ، مرحلة تميزت بتحولات عميقة في بنى المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط ـ في القرن التاسع .

ان الدولة العباسية ، التي نشأت على اعقاب الدولة الأموية ، احتوت في احشائها اتجاهين اجتماعيين ـ اقتصاديين ، الاقطاعي والبورجوازي المبكّر . كان الأول منهما يزداد عمقاً وشمولاً في حياة المجتمع ، ويذيب بالتالي شيئاً فشيئاً آفاق التقدم البضائعي النقدي ذي السمة البورجوازية المبكرة .

ان هذا الواقع ، الذي اكتسب من خلال عمليات الغزو والتدخل الاجنبي وتائر سريعة في تطوره ، وقف معارضاً بعنف آفاق تحقيق المطامح الاجتماعية في « العدالة والحرية والاخوة » ، التي طرحتها في حينه الحركات الثورية لجماهير المسحوقين ، مثل حركة الزنج وحركة القرامطة .

ان هذا الواقع الخصيب والغني بالآفاق التاريخية اكسب الجهد الفكري الاجتماعي والفلسفي ، الذي انجزه الفارابي على نحو دافق بالتوقعات ، اهمية خاصة وقصوى . فمشروعه في « مدينته الفاضلة » لم يكن في الحقيقة الا « التقاطة » فكرية فذة ، واعية كثيراً أو قليلاً لذلك الواقع ، أي محاولة لاعطاء تلك المطامح الاجتماعية في « العدالة والحرية والأخوة » ابعادها النظرية وشرعيتها التاريخية . ان « المدينة الفاضلة »

هي في الاصل ــ حسب الفارابي ــ مدينة المسحوقين في المدينة والـريف من أرقاء وفلاحين معدمين ، هؤلاء الذين كان لآفـاق التطور البورجوازي المبكر أن تستوعب مشكلاتهم ، أي ان تمنحها امكانية التحقق .

لقد نشأ الفارابي فقيراً كادحاً في قرية قريبة من مدينة « فاراب » الفارسية ، وذلك في عام ٨٥٠ . وفي دمشق مات ، وقد أصبح « المعلم الثاني » . ان « المعلم الثاني » هذا عـاش « ناطوراً في بستان في دمشق ، وكان دائم الاشتغال بالفلسفة ، وكان فقيراً يستضيء في الليل بالقنديـل الذي للحارس »(١) .

ان كفاح الفارابي ، الـذي عاش في المجتمـع العربي ــ الاسلامي ، أصبح جزءاً أساسياً لايتجزأ من مكتسبات هذا المجتمع العميقة . وقـد اقترن هذا الكفاح من أجل التقدم الاجتماعي والثقافي بمحاولـة مرموقة لاقامة صرح فلسفي شامخ .

من ضمن هذا الصرح الشامخ يبرز ، الى جانب مشروع « المدينـة الفاضلة » التي أريد لهـا أن تحقق العدالة والحريـة لفاقديهما ، الحـل الفلسفي الطريف والخصب بآفاق متسعة لمشكلات فلسفية مبدئية معقدة . هذا يعني بوضوح أن التجديد الفكري الفـارابي لا يبرز في اطـار المشكلة « الاجتماعية » فقط ، وانما ايضاً ، وبشكل مترابط ، في اطار مشكلات « الوجود » و « المعرفة » الفلسفية الأولى .

لقد بدا كما لو أن الجذور الدينية الغيبية والمثاليـة ــ الفلسفية ــ التي اكتسبت على يد الفيلسوف الكندي أبعادها الفلسفية المنظّرة ، كما رأينا فيما سبق ، قد أثرت على مجمل التطور الفلسفي ، والفكري عموماً ، في الفترات اللاحقة من المجتمع العربي ــ الاسلامي الوسيط وما بعـده . والمقصود هنا بتلك « الجذور » المشكلة الأساسية الدينية ، وهي «الوجود» الالهي وعلاقته بالعالم المادي ، هذه العلاقة التي تحددت ، ضمن التصور الديني ، بـ « خلق » العالم المادي من « عدم » محض اطلاقاً بدافع مـن « الوجود » الالهي ، أو الاله .

بيد ان الصعوبات الخاصة الكبيرة ، التي نشأت وتبلورت في معمعان محاولات البرهنة على التصور الديني ذاك (أي خلق العالم من عدم محض اطلاقاً) ، والتي اعاقت قيادة البرهان على ذلك بشكل منطقي عقلاني حازم ،

(١) ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ــ جزء ٢ ، ص ١٣٤ .

وكذلك حاجات التطور المادي للانتاج البضائعي المتنامي وللتجارة العالمية الشاملة ، وبالتالي لدور العلوم الطبيعية في الحياة الاجتماعية الانتاجية والثقافية العامة ، ان كل ذلك قد ساهم في تعزيز عملية مجابهة التصور المشار اليه فوق وفي انبعاث اتجاه فكري جديد يمثل آفاق هذه الفترة على نحو معقد ومثير ومليء بالتوقعات ، في آن واحد .

ان ذلك الاتجاه الفكري قد عبر عن نفسه آنذاك من خلال فكرة « الفيض » أو « الصدور » . وفي الحقيقة ، لم تكن هذه الفكرة قد طرحت لأول مرة في كتابات الفارابي الفلسفية،بل انها تتحدر من أصول «افلوطينية» ــ نسبة الى افلوطين الاسكندراني ــ وأصول أخرى ، ليست في اشـ... ، الا انها اكتسبت على يد الفارابي ابعاداً جديدة اكسبتها قوة فكرية في منحى هرطقي مادي غير مفصح عنه .

ان تبني الفارابي لفكرة « ...ض » ، من خلال تحويلها في نقاط عدة ، قد أدى رسالة فكرية تاريخية جوهرية تحددت (أي الرسالة) بعملية تجاوز تصور الخلق للعالم المادي من عدم محض اطلاقاً ، هذا التصور الذي منحه الكندي اطاراً فلسفياً متميزاً والذي عمل ، على نحو غير مباشر ومعقد ، على تطويع العلوم الطبيعية ضمن اطر غيبية ، مما أدى ــ آنذاك ــ الى الوقوف في وجه عملية تكوين علوم طبيعية مفردة مستقلة ومتميزة نسبياً .

والشيء الذي يستثير النظر بالحاح هو أن تلك المجابهة للتصور المذكور قد انبثقت واكتسبت ابعادها العميقة بدافع من مبدأ « التأويل العقلي » لمجموع ما يعترض المرء من مشكلات فكرية فلسفية .

والذي حدث هو ان ذلك « المبدأ » في التأويل قد انتصب على يد فريق من المفكرين ، في تعارض واضح قليلاً او كثيراً لتصور « الخلق » ذاك .

ونحن نرى هنا ان العديد من الانظمة والبنى الفلسفية ، التي تكونت آنذاك من قبل مفكرين مختلفين ، قد لامست مباشرة أو على نحو غير مباشر ذلك النزاع حول التصور اللاهوتي للخلق من عدم محض اطلاقاً والمشكلات التي تمخض عنها .

ضمن هذه الدائرة الفكرية نجد المفكرين الآخذين باتجاه مادي هرطقي مبكر قد اكدوا على عنصر التأويل العقلاني وابرزوه بشكل عميق طريف ، وذلك بالعلاقة مع اخذهم ببعض المكتسبات الفلسفية لدى شعوب مختلفة سابقة ومعاصرة لهم .

ان تكوّن وتبلور اتجاه تأويل عقلاني ساهم في تكوين ايديولوجية مادية هرطقية مضادة للايديولوجية الاقطاعية المثالية الغيبية ، التي كان لها ضمن الوضع السائد آنذاك القيادة الايديولوجية والاقتصادية ــ الاجتماعية .

كذلك هنالك واقع ينبغي رصده بحذر ودقة ، وهو ذو دلالة عميقة بالنسبة الى فهم التطور الفكري عامة في الدولة العربية ــ الاسلامية آنذاك . هذا الواقع يقوم على ان التخلي عن تصور الخلق من عدم محض اطلاقاً من قبل مجموعة كبيرة من المفكرين كان قد بحث عن مبرراته ضمن البنية الدينية نفسها ، هذه البنية التي احتوت ، بطبيعة الحال ، مسألة «الخلق» تلك ، من حيث هي جزء جوهري حاسم فيها .

ولقد بدأت عملية تلاشي تصور الخلق ذاك حتى على يدي « الكندي » نفسه ، الذي حاول اصلاً تكريسها والبرهان عليها باشكال مستحدثة ومثيرة الى حد كبير . الا ان الصعوبات المنطقية والفلسفية التي اعترضته على هذا الطريق ، جعلته ، كما رأينا سابقاً ، يبحث عن مواقع قوة للبرهان عليها في فكرة « الفيض » نفسها . ولكن الكندي ظل ، بالرغم من ذلك وبالخط العام الأساسي ، يتحرك ضمن دائرة تصور الخلق ذاك .

أما المفكر العربي ــ الاسلامي الذي استطاع لأول مرة في الاطار الفلسفي في المجتمع العربي ــ الاسلامي ان يتنطع لذلك التصور على نحو مفصح وحازم الى حد كبير ، فهو ، كما نرى ، ابو نصر الفارابي .

٢ ــ ان مسيرة التقدم العلمي والفلسفي معقدة حتى الحد الاقصى . فمن الخطأ التفكير بأن هذه المسيرة تنحو الى أمام نحواً مستقيماً ، دون تعرجات ومنعطفات واقنعة والتباسات . ان تفكيراً مثل هذا لاوجود له في الواقع المشخص .

والحقيقة ، ان تاريخ العلم والفلسفة يقتضي من الباحث فيه الحذر الكبير والعميق أمام بعض الظاهرات الفكرية التي توحي بمضامين معينة لاتحملها هي أصلاً . وهذا المحذور يكمن في التبسيطية والسطحية لدى بحث مشكلة فكرية ما في تاريخ الفكر .

ومن يحاول تقصي واستخراج الميل **الاساسي** في المنظومة الفلسفية للمفكر الكبير الفارابي ، يحس فعلاً ذلك التعقيد وتلك الصعوبة خلال القيام بهذه المحاولة . فيجد نفسه أمام موقفين : اما أن يأخذ بالتفسيرات

المبسطة السطحية لافكار الفارابي الجوهرية ، فيضيف بحثاً الى تلك الابحاث التي لاتحصى والتي قام بها جمهرة من المستشرقين والباحثين العرب . والشيء الذي تتصف به هذه الابحاث هو انها تجووزت من خلال البحث التاريخي الفكري الجدلي . فهي تنطلق من ان الفارابي لم يكن اكثر من صدى لرجال الفقه النصيين ، أو لافلوطين ، الفيلسوف الإسكندراني الذي اكسب فكرة « الفيض » الالهي ابعادها الدقيقة .

على العكس من هاتين النظريتين للمسألة ، اللتين تتميزان بالسلفية واللاتاريخية ، نرى بأن الفارابي لامس،فيمذهبهالفلسفي،المادية الفلسفية، وذلك من خلال اخذه بفكرة « الفيض » والدفاع عنها ، ولكن بعد ان آجرى تحويلاً هاماً في نقاطها الأساسية . وهاهنا يكمن الموقف الثاني .

هذا يعني أن ملاحقة تلك الفكرة وكشف آفاقها الفارابية سوف تتأتى عنها ، في نظرنا ، نتائج ضخمة في تأثيرها اللاحق على تكوين الفكر الفلسفي المادي في المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط .

ان الفارابي يبني منظومته الفلسفية على أساس عدة مفاهيم أساسية، اذا أخذت كما هي في ظاهرها ، فانها ربما توحي بضرورة رفض البحث عن منعطف مادي أو ، على الاقل ، عن ارهاصات مادية ضمن تلك المنظومة . اما تلك المفاهيم فهي الوجوب ، والامكان (الضرورة ، والامكانية)،والصدور، والوحدة ، والكثرة ، ومفاهيم اخرى .

ان « الموجود الأول » ، أي الاله ، يتصدر العالم على نحو شامل كلي. وحين يعمل الفارابي على تحديد الموجود الأول هذا ، نجده يمتنع عن الحاق أي تحديد أو تعريف **منطقي** به(١) . ذلك لأنه (أي الموجود الأول) لا يمكن ان يستوعب من قبل الفهم البشري . بيد ان هذا لايمنع من « تحديده » ضمن مقاييس ومستويات الفهم البشري . هذا يعني أن ذلك التحديد سلبي لا يفصح عن الموجود الأول من حيث هو بذاته ولذاته ، بل من حيث هو لنـا .

فهو ، بحسب ذلك ، واحد احد كمياً وكيفياً : انه « من أن ينقسم اقسام الكمية وسائر انحاء الانقسام أبعد ... وان كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية . وما لاينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره »(٢) . وهو في « أحديته » هذه يفهم فقط من خلال ذاته . اذ «ان

---

(١) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ـ القاهرة ١٩٤٨ ، الطبعةالثانية ، ص ٨ .
(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ٨/٩ .

وحدته عين ذاته »(١) . كما انه عقل من جهة وحدته الذاتية هذه . والعقل عار عن المادة . وهكذا فالموجود الأول ذات واحـدة عقلية ، لايطرأ عليهـا اضمحلال أو عدم . فيستحيل اذن وجود تمايز داخلي أو خارجي ضمن الذات تلك . هذا يعني انه (أي الموجود الاول) ، في نفس الوقت ، العقل والعاقل والمعقول(٢) . بالاضافة الى ذلك ، هو مجرد عن أية صورة ، «لأن الصورة لا يمكن ان تكون الا في مادة . ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة »(٣) .

والموجود الأول هذا يتصف كذلك بـ « الضرورة » أو « الوجوب » ، بمعنى ان وجوده ضروري دون اي شرط . وهو ، من حيث هو كذلك ، « سبب أول »(٤) ليس له نفسه سبب . كما انه غاية نفسه ، ولا يمكن أن نحمله أية مواصفات سوى كونه « الأول » .

لقد استعمل الفيلسوف الكندي في حينه مفهوم « الموجود الأول » ، ولكن ليس بشكل دقيق ومفصح عنه(٥) ، كما هو الحال لدى الفارابي .

إن هذا الأخير اعتبر «الموجودالأول» ، الذيهو الاله،واجبالوجود . وبذلك يميّزه عن الموجودات الأخرى التي دونه في الوجود(٦) .

إن عرض مفهوم « الموجود الأول » أو الاله لـدى الفارابي يقتضي ، من طرف آخر ، التعرّض للموجودات الأخرى ، وبالطبع المادّية من ضمنها .

أمّا هذه الموجودات فتوجد على شكل فيوضات عن الاله(٧) ، الذيهو الموجود الأول . وأول هذه الموجودات الفائضة هو العقل الأول ، وآخـرها المادّة أو العالم المادّي .

والشيء المثير بشكل بالغ في عملية الفيوضات هـذه يكمن في الحلقة الأولى منها ، اي في « العقل الأول » .

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٩ .
(٢) نفس المصدر السابق – ص ١٠ .
(٣) نفس المصدر السابق – ص ٣ .
(٤) نفس المصدر السابق .
(٥) نفس المصدر السابق – ص (٢) و (٣) .
(٦) نفس المصدر السابق – ص ٢٤ – ٢٥/٣٠ .
(٧) نفس المصدر السابق ص ١٩ .

فالعقل الأوّل هذا ، على حدّ تعبير الفارابي ، واجب من حيث « الموجود الأول » ـ الله ـ ، وممكن من حيث ذاته هو .

والسؤال الملحّ يبرز الآن على النحو التالي : ما هو « مصدر » العقل الأول هذا ؟ . والإجابة على ذلك هي بالطبع : الموجود الأول ـ الإله ـ نفسه.

هنا ، في هذه النقطة الحاسمة في فهم المنحى الأساسي لفكر الفارابي « الفيضي » ، يأخذ الفارابي موقفاً مخالفاً لموقف الكندي والفلاسفة اللاهوتيين الآخرين .

فهؤلاء جميعاً ينطلقون من أنّ العالم المادي وُجد على سبيل الخَلْق من عدم محض إطلاقاً ، وإنه (أي العالم ذاك) بالتالي غير قديم . فهو لم يكن دائماً موجوداً ، بل قبل وجوده كان « عدم » مطلق . وبالطبع ينبغي ألاّ يُفهم هذا « العدم » من حيث هو متمتع بـ « وجودٍ » ما على نحو من الأنحاء . فهو ، أي العدم ، حسب أولئك الفلاسفة،عارٍ عن الوجود . أي أنه عدم بالمعنى السلبي . وبطبيعة الحال يُفهم أولئك الفلاسفة عملية الخلق باعتبارها جزءاً أساسياً من ممارسة الإله الذاتية . وهم يتابعون خطّهم هذا حول الخلق بتأكيدهم على إمكانية العودة الى العدم ، طبعاً اذا اقتضت ارادة الإله ذلك .

تجاه هذا التصوّر الغيبي اللاهوتي حول العالم المادي ، اختط الفارابي طريقاً جديداً : ليس هنالك عالم يُنشأويستلزم مقتضيات وجوده الأساسية على سبيل الخلق من عدم محض اطلاقاً ، بل عالم يتكون عبر فيض إلهي .

إن الفيض فعالية مرتبطة ذاتياً بالإله ، ذلك لأنه « جواد وجوده هو في جوهره ويترتب عنه الموجودات ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه فهو عدل وعدالته في جوهره . »(١) ومن الجدير بالملاحظة العميقة مايؤكده الفارابي من أنه « متى وُجد للأول الوجود الذي هو له لزم **ضرورة** (خط التشديدمني : ط.ت) أن يوجد عنه سائرالموجودات»(٢) .

وهكذا فالفيض عملية ضرورية . ولكن من الأهمية بمكان التأكيد الملح على أن هذه الضرورة تفهم من قِبل الفارابي باعتبارها حرية. فالموجود الأول ، في الوقت الذي يمارس وجوده على نحوٍ حر وغير مشروط،

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٢١ .

(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ١٨ .

كما رأينا سابقاً ، لا يمكن له أصلاً إلا أن يحقق هذا الوجود اللامشروط . فالضرورة اذاً تحتوي على نحو جدلي الحرية أو اللاشرطية . إن الفارابي في هذه القضية يحقق تفهماً عميقاً للعملية الجدلية التي يمارس الإله من خلالها وجوده .

لاشك أنها « جدلية » تستحق الاهتمام من باحثي تاريخ الفلسفة العربية — الاسلامية الوسيطة . وهي جدلية يمكن تسميتها بالسلبية . وهذه قائمة أصلاً على اللاهوت السلبي الذي مارس تأثيراً جدياً في عملية تكوّن الفكر المادي الهرطقي (المضاد للذهنية الاقطاعية الغيبية) .

إن الحرية المجسّدة هنا بوجود الموجود الأول اللامشروط لا تتناقض مع الضرورة ، أي ضرورة وجود الموجود الأول على هذا النحو الحر .

والإضافة ، بطبيعة الحال ، لا تلحق إطلاقاً الموجود الأول(١) .

ربما استطعنا كشف تناقض في وجهة نظر الفارابي حول الموجود الأول ، هذا التناقض الكامن في اعتبار ذلك الموجود الأول علوياً ودون الاحاطة الإنسانية من طرف ، وفي كون الموجودات المادية ماهي إلا نتاج ضروري لفعالية الموجود الأول من طرف آخر . إلا أن هذا التناقض إذا أخذ على نحو غير ميتافيزيقي ، أي جدلي ، فإنه يصبح مفهوماً في ذاته . وحين ذاك ينحل التناقض على حساب « علوية » و « مفارقة » الإله الاسلامي السني ، ولصالح الإله الفيضي الفارابي .

اما نشوء الموجودات المتعددة والمختلفة عن الموجود الأول فإنه يتم على نحو تراتب هرمي . فمن الموجود الأول ، الذي يعقل ذاته بشكل دائم وكلي ، يفيض العقل الأول . وهذا العقل الأول يعقل ذاته كما يعقل الموجود الأول . ولكن في الوقت الذي يكون فيه العقل الأول بسيطاً كالموجود الأول ، فإنه بالرغم من ذلك لايكفي ذاته بذاته . فهو بالنسبة الى ذاته ممكن ، بينما هو بالنسبة الى الموجود الأول واجب . إن هذا التمايز الوجودي في العقل الأول يتضمن ، ككل الموجودات الفائضة الاخرى ، الحقيقة ، وهي ان الموجود الأول ، من حيث هو كذلك ، يوجد فقط في تحقق دائم(٢) : « ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة ولا على نحو من الأنحاء . ولا إمكان ان لا يوجد ولا

(١) نفس المصدر السابق — ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣ .

بوجه من الوجوه . فلهذا هو أزليّ دائم الوجود بجوهره وذاته(١) » .

والآن ، حيث يعقل العقل الأول الموجود الأول، يفيض العقل الثاني . بينما حين يعقل العقل الأول ذاته، تفيض السماء الأولى. أما العقل الثاني فهو يعقل من طرفه الموجود الأول ، وحين ذاك ينشأ (يفيض) عقلٌ ثالث . وحين يعقل ذاته ، تتكون كرة الكواكب الثابتة .

إن هذه الفعالية الفيضية تمتد حتى تصل الى العقل الحادي عشر ، الذي هو القمر(٢) .

إن كل هذه العقول ، التي هي في الحقيقة عشرة ، وتصبح احدى عشر بإضافة الموجود الأول ، هي عارية ، كالموجود الأول ، عن المادة والصورة ، أي عن « الجسمية »(٣) . كذلك هي عارية عن العدم والفساد وليست متعرضة لاحتواء التناقض ، لأن هذه الصفات تلحق فقط الموجودات التي توجد في عالم ما تحت القمر(٤) . فهذه العقول تتميز عن الموجود الأول بكونها توجد فقط في حالة الإمكان باعتبار ذاتها ، بينما هو (أي الموجود الأول) يوجد دائماً في حالة التحقق والضرورة باعتبار ذاته. أما الأجسام السماوية فإنها تشبه الموجودات الهيولانية (المادية) بكونها ، كالصور، تملك موضوعاً، أي مادة . أما اختلافها عن الأجسام ماتحت السماوية فإنه يكمن في كون صورها وموضوعاتها عارية عن التناقض وغير مرتبطة بالفساد(٥) . وكذلك موضوع « كل واحد منها لايمكن أن يكون قابلاً لغير تلك الصورة ولا يمكن ان يكون خلواً منها ولأن موضوعاتها وصورها لاعدم فيها بوجه من الوجوه ولا لصورها اضداد تقابلها فصارت موضوعاتها لاتعوق صورها أن تعقل وان تكون عقولاً بذاتها »(٦) .

ان الفارابي يسمي العقول « الاشياء المفارقة » ، بينما الاشياء التي لها مادة وصورة والتي توجد تحت القمر ، فانه يسميها بالاجسام الهيولانية . وهذه « الاجسام » تكوّن موضوع بحث هام يدخل في نطاق عملنا هذا .

(١) نفس المصدر السابق — ص ٢ — ٣ .
(٢) نفس المصدر السابق — ص ٢٤ — ٢٥ .
(٣) نفس المصدر السابق .
(٤) نفس المصدر السابق — ص ٢ .
(٥) نفس المصدر السابق — ص ٣٢ .
(٦) نفس المصدر السابق — ص ٣٢ .

ان انطلاق الفارابي من فكرة « الفيض » حدد على نحو مبدئي موقفه من « المادة » . ولقد رأينا أن الموجود الأول ، الذي يحتوي فعالية الفيض في ذاته من حيث الذات أي ان وجوده الذاتي يتحدد بكونه فياضاً بشكل سخي معطاء ، ان هذا الموجود الأول هو الينبوع الوحيد المبدع لمجموع الموجودات « كاملة » كانت أو « ناقصة » . اما هذه الموجودات « الناقصة » المادية فتقيَّم وجودياً (انطولوجياً) من الأعلى الى الأدنى : « فأخسها المادة الأولى المشتركة والافضل منها الاسطقسات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه »(١) .

ان كل الموجودات من هذا النوع المادي (الهيولاني) تتكوّن من قطبين أساسيين مشروط وجودهما على أساس متبادل ، هما المادة والصورة . أما وجودهما القائم على أساس علاقة متبادلة فهو كذلك بمعنى أن الواحد منهما يؤثر على الآخر ويتأثر به بدوره . فالصورة « لايمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودها لاجل الصورة ولو لم تكن صورة ما موجودة لما كانت المادة »(٢) .

في هذه العلاقة (الوحدة) الانطولوجية الجدلية نجد تعبيراً دقيقاً لاتجاه فارابي كمن في تجاوز ارسطو بالنسبة الى علاقة المادة بالصورة كما فهمها في حينه . والحقيقة ، اننا عشنا اتجاه التجاوز لارسطو في هذه المسألة حتى لدى الكندي . ولكن بالرغم من هذا تبقى نقاط أساسية يلتقي بها « الاله » الارسطي بـ « الموجود الأول » الفارابي . فكلاهما ذو طبيعة عقلية (روحية) لايلحق به فساد او نشوء ، ولا يلحق به شيء من الاعراض الهيولانية . ان هذه النقاط تكون ايضاً موضوع لقاء مع « المؤيِّس — الخالق » الكنديّ . طبعاً ، ان التأكيد على نقاط اللقاء تلك بغض النظر عن طبيعة العلاقة بين الاله والعالم المادي في رأي اولئك الفلاسفة الثلاثة . ففي اطار هذه العلاقة نجد الفارابي قد تخطى الكندي على اساس انه رفض الثنائية الكندية بين الاله والعالم المادي والح على اتجاه وحدة الوجود بمجموع ومختلف اشكاله وانحائه . فمما لاشك فيه ان عقد رباط وثيق بين المادة (العالم المادي) والموجود الأول ليس فقط على أساس علاقة سببية بين كلا الطرفين ، وانما أيضاً على اساس علاقة وجودية ، نقول ، ان عقد

(١) نفس المصدر السابق — ص ٢٨ — ٢٩ .
(٢) نفس المصدر السابق — ص ٢٧ .

ذلك الرباط كان خطوة مرموقة على طريق ازالة ، او على الاقل ، اضعاف الثنائية الكندية تلك .

وهكذا يستبين لنا بوضوح خطل الراي القائل بأن الفارابي ، بالرغم من أخذه بالموجود الأول الفيضي ، قد مثل في منظومته الفلسفية وجهة النظر الدينية القائمة على القول بعالمين ، واحد اعلى « مفارق » وعلوي ، وآخر أدنى ومحسوس . ذلك لأن الموجودات المتعددة والمتخلفة ، ابتداءً بالموجود الأول وانتهاءً بعالم ماتحت القمر الهيولاني ، توجد من حيث هي تكوّن عالماً **واحداً** . أي ان التمايز بين الموجودات تلك تمايز في **الدرجة الذاتية** ضمن اطار **وجودي** شامل واحد .

ان الفارابي يقرر ، متبعاً في ذلك ارسطو ، أن كل واحد من تلك الموجودات يكتسب وجوداً بالفعل حينما يحصل على صورته . هذا يعني أنه « مادامت مادته موجودة دون صورته فانه انما هو ذلك النوع بالقوة »(١) . وعن هذا يستنتج الفارابي ، متبعاً في ذلك مرة أخرى ارسطو ، ان المادة في شيء ما تمثل ، لذلك ، النقص ؛ بينما الصورة ، على العكس من ذلك ، تمثل الكمال(٢) . وهذا يعني اننا « اذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه (أي من الموجود الأول) في اذهاننا أكمل مايكون »(٣) . سوف نرى لاحقاً ان الفارابي ، بالرغم من موقفه هذا من « المادة »، لم يطرح المسألة بالدرجة الأولى على نحو « أخلاقي » ، وانما على نحو « انطولوجي » ، وذلك على العكس مما فعله « افلوطين » بالنسبة الى هذه المسألة ، حيث اعتبر المادة الشر اطلاقاً بالمعنى الاخلاقي .

ان تلك النقطة تبرز حقيقة ان الفارابي لم يتبن فكرة الفيض الافلوطينية بشكل غير نقدي ، بل انه فعل العكس من ذلك . فقد اكتسبت على يده تطوراً ملحوظاً .

ان هذا التحول يظهر في النقاط الأساسية التالية :

الأولى منها هي ماذكرناه فوق فيما يخص موقف الفارابي وافلوطين من المادة كواحد من الموجودات الصادرة عن الموجود الأول . فتحت

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق — ص ١٥ .

(٣) نفس المصدر السابق .

التأثير الارسطي الاسلامي الذي تركز في فكرة « الاوساط »(١) ، نرى الفارابي يرفض القول بالمادة باعتبارها الشر اطلاقاً الذي اخذ به افلوطين(٢)، فيرى فيها شكلاً من الاشكال الوجودية الطبيعية والضرورية . ان الحياة الحضارية الدافقة في المجتمع العربي ــ الاسلامي الوسيط كانت الخلفية العميقة لرفض الفارابي المفهوم الافلوطيني حول المادة كبؤرة مكثفة للشر . فالتقدم الاجتماعي الاقتصادي والعلمي آنذاك مارس تأثيراً عميقاً على الفهم الفلسفي للمقولات الفلسفية الأساسية . وفي الحقيقة ، بمعزل عن أخذ واقع ذلك التقدم بعين الاعتبار يصبح عسيراً التوصل الى وضوح حول رأي الفارابي هذا .

وعن هذه المسألة تتحدد مواقف الفارابي من قضية المادة ــ الصورة . فالمادة ، التي تعتبر في نظر افلوطين اللاموجود المنفعل والسلبي والذي يمكن للصورة ان توجد عارية عنه ، نجدها في علاقة صميمية ضرورية مع الصورة . فلا يمكن لهذه الأخيرة ان تكتسب وجودها الحقيقي الا من خلال المادة . فالمادة تتمتع بوجود حقيقي ، كما هو الأمر بالنسبة الى الصورة ، سواء بسواء . فهي مثلاً خشب السرير أو معدن الخاتم ، بغض النظر عن كونها أقل درجة من الصورة . والمهم في ذلك هو ان « الامكان » أو « القوة » له وجوده الحقيقي . ان الفارابي يخط بذلك طريقاً ضخماً مشى عليه لاحقاً مفكرون بارزون ، عملوا بدورهم على تعميقه واكسابه مضامين اكثر شمولاً ودقة .

لقد كتب الفارابي ، متجاوزاً ارسطو نفسه : « والصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهراً بالفعل »(٣) ، ذلك لأن المادة ، من حيث هي امكان ، لها ايضاً « وجودها » .

ان الفارابي لم يندر ظهره للـ « مادة » ، وانما واجهها بصدره من خلال تفهم دنيوي يطرح الروح الى جانب المادة بشكل وثيق . انه يعيش دنياه « كأنما يعيش ابداً ، وكأنما يموت غدا » . هذه الرؤية الوسطية للمسألة تكتسب في فترات لاحقة وعلى أيدي ممثلي الفكر المادي الهرطقي طابعاً أكثر افصاحاً في ماديته وهرطقته .

ان « دنيوية » الفكر الفارابي المتعارض مع تصور الخلق، من عدم

(١) يقول « النبي » محمد : ان لجسمك عليك حقا .

(٢) افلوطين : التاسوعات ــ نفس المعطيات السابقة ، مجلد ١ ، ص ٦٣ .

(٣) الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧ .

محض اطلاقاً ومع تصور الاله المفارق العلوي ، اي الميـل المادي الفلسفي لدى الفارابي ، لايبرز فقط في اطار مشكلات الوجود الأساسية الكلية،على النحو الذي اوردناه فوق ، بل أيضاً في اطار الفهم الاجتماعي التاريخي . ففي آرائه حول نشوء وتطور المجتمع ملامسات عميقة للفكر المادي الاجتماعي. فهو يرى « أن اجزاء المدينة مفطورون بالطبـع بفطر متفاضلة يصلح بهـا انسان لانسان لشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا اجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها بـل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهـي الصناعـات وما شاكلها »(١) . في نظرته المادية التاريخية الأولية هذه ، التي يؤكد من خلالها على أهمية دور العامل الاجتماعي ـ الصناعي الاقتصادي ـ في عملية وجود وتطور المجتمع الانساني ، يعارض الفـارابي ، في آن واحد ، اللاعقلانيـة الافلوطينية الضبابية فيما يخص « المـادة الاجتماعية » ، وفكـرة الفيض نفسها في مبدئها الأساسي القائم على انبثاق وانبلاج (فيض) المادي عـن الروحي ، أي الموجود الأول . وربما استطعنا فهم الجانب الأخير هذا من المسألة من زاوية أن الفارابي قد اكسب فكرة الفيض من خلال « ماديته » الاجتماعية مضموناً جديداً : وحدة وجود مادية . ان هـذا يشكل قضية بارزة في فهم تراث الفارابي الفلسفي . فنحن هنا نمثل الراي بأن التحويل العميق الذي أجراه الفارابي في فكرة « الفيض » كمن مـن ورائه بالدرجة الأولى موقفه الاجتماعي التاريخي السياسي . ان المنحى المـادي الهرطقي لدى الفارابي انطلق من رأيه بأن الانسان الاجتماعي ليس « فطرياً » وبأن ليس هنالك من انسان مطلق فوق المجتمع والتاريخ ، بل انه نتـاج تلـك الملكات الارادية التي تحصل (له) ، وهي الصناعات وما شاكلها .

ولا شك ان ابـن خلدون قد استفـاد من فكر الفارابـي الاجتماعي المادي هذا ، واستطاع على هذا الأساس وعلى أساس مكتسبات مفكريـن آخرين اقامة بنيان فكري ضخم .

ان الفارابي قد حدد الموجود الأول أيضاً من حيث هو « جوهر واحـد غير منقسم »(٢) . تلقاء هذا الجوهر الذي لا ينقسم يضع الفارابي الاشياء (الموجودات) والأعراض الهيولانية . في إطار المسألة هذه يوجـد الموجود

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٨٠ .
(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ١١ .

الأول خارج الزمان ، اي انه هو كذلك من حيث هو خاضع لتحديد زماني(١)، وبالتالي غير خاضع لإطار مكاني ، ذلك لأن الأجسام الهيولانية تحقق وجودها في مثل ذلك الإطار .

ان الزمان والحركة والمكان الى جانب اللانهاية والعدم تشكل موجودات ناقصة(٢) . انطلاقاً من هذا الواقع يعتبر العالم المادي عالم النشوء والفساد (الاضمحلال) . وهو،من حيث هو كذلك ، نهائي . بيد أن مفهوم اللانهاية يستخدم من قبل الفارابي على نحوين . فهو (أي الفارابي) بالرغم من انه يستخدم ذلك المفهوم ، كمارأينا ، بمعنى الوجود الناقص ، فإنه يحدد الموجود الأول الكامل إطلاقاً من حيث هو « غير متناه في الزمان »(٣) .

ونحن إن أخذنا المسألة في مظهرها الخارجي ، فإننا سوف نقر وجود تناقض في طرح الفارابي ذلك لمفهوم اللانهاية . بيد أن تناقضاً من هذا النوع يتلاشى على يدي الباحث الآخذ الأمور في جوهرها : فحين يعتبر الفارابي الموجود الأول المطلق في كماله لانهائياً ، فان هذه اللانهاية تفهم بمعنى ان ذلك الموجود الأول هو حقاً « الأول » و « الأخير » ، اي السبب الاول و « الأخير » . انه لانهائي وخالد . لكن هذه اللانهائية هي النهائي ، الأخير ، انها حسب الزمان والكمال النهائية . وهكذا يتلاشى التناقض الوهمي ذاك ، ويبقى الموجود الأول نهائياً — أخيراً — .

والآن ، مما لاشك فيه أن الفارابي قد اعتبر المادة ناقصة ، كما رأينا سابقاً ، بالرغم من أنه يتميز في هذه المسألة بشكل واضح عن افلوطين . فهي (أي المادة) تلاحق هدفها الداخلي في التكامل بشكل لانهائي . بيد أن بلوغها الكمال المطلق يبقى خارجاً عن نطاق ذاتها . إنها قادرة على الطموح في بلوغ ذلك بشكل لانهائي ، ولكنها غير قادرة على تحقيق ذلك . بهذا المعنى نجد جوهرها الوجودي (الانطولوجي) والذاتي لانهائياً . إن هذا هو النتيجة المنطقية التي يمكن سحبها من كلا المقولتين المتعارضتين الفارابيتين ، الكمال واللاكمال .

لقد عرضنا فيما سبق بعض الجوانب الرئيسية في فكرة الفيض في نسيجها الفارابي ، وعملنا في سياق ذلك على إبراز النقاط التي ميزت عملية

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ١٧ .
(٢) نفس المصدر السابق — ص ٣٤/١٣ .
(٣) نفس المصدر السابق — ص ١٧ .

التحويل العميقة لتلك الفكرة، كما كانت واردة عند أفلوطين. ومن الضروري محاولة الكشف عن النقاط الأخرى المماثلة ضمن عملية التحويل الفارابية تلك.

فمن الجدير بالذكر وبالانتباه العميق عملية الفيض في تسلسلها الهرمي، كما طرحها الفارابي خصوصاً في « مدينته الفاضلة » . فمن ينفذ الى جوهر هذه العملية ، يلاحظ حساً تاريخياً عميقاً في فهم الفارابي لعملية تراتب الموجودات الفائضة عن الموجود الأول .

فالقضية التي تبرز هنا تكمن في كون الفيض الفارابي عملية توالد ذاتي تاريخي . والأمر لايقتصر على تاريخية الفيض ، وإنما تمتزج هذه التاريخية بإرهاصات مادية هرطقية تحتويها الإجابة على السؤال التالي : ماهو مصدر « الإمكان » أو « القوة » ، التي يعتبرها الفارابي واحداً من الأشكال الوجودية الثلاثة الأساسية ؟ فمن المعروف أن الفارابي يستخدم ثلاث مقولات فلسفية للإحاطة بكل أنحاء الوجود، وهي الوجوب ، والإمكان، والوجوب والإمكان مأخوذين معاً . فحسب ذلك يحتل الموجود الأول وجوداً واجباً . فهو موجود أبداً من حيث هو واجب الوجود(١) . أما العقول العشرة التي تفيض عنه فهي تعبر عن نفسها من حيث هي واجبة الوجود بغيرها ، اي بالموجود الأول ، وممكنة الوجود بنفسها.

وأخيراً المادة التي توجد حسب الإمكان أو القوة . والتساؤل المشروع والملح يفرض نفسه في هذه الحال حول « أصل » الإمكان والوجوب في علاقتهما بالعقل الأول .

ولإستيعاب دقيق لهذه المسألة ، علينا ان نؤكد مرة أخرى على أن « العقل الأول » يفيض عن « الموجود الأول » . أما تتابع الفيض فإنه يتم من خلال تعقل العقل الأول للموجود الأول ، حيث ينتج عن ذلك العقل الثاني ، ومن خلال تعقل العقل الأول لذاته ، حيث تنتج السماء الأولى .

والآن نبلغ نقطة جوهرية وحاسمة في تحديد ذلك « الأصل » للإمكان والوجوب ، أو بشكل اخص ، للإمكان الذي تتحدد من خلاله المواصفات الجوهرية للعقل الأول .

إن الفارابي ، الذي يحدد الموجود الأول من حيث هو اول على وجه

---

(١) ان الصورة توجد أيضا حسب الوجوب او التحقق . بيد أن الوجوب هنا لايخص مقولة الوجوب في الحقل العلوي من الوجود ، هذا الحقل الذي يتميز بكونه فقط اطار الوجود الالهي .

الإطلاق ، رأى نفسه مرغماً بشكل أو آخر على أن يرى في هـذا الموجود الأول ذاته وجوداً لموجود ثان . في الحقيقة ، لم يكن للفـارابي ان يسلك طريقاً آخر غير هذا الطريق لتبرير « نشوء » الكثرة . وإذا كـان الموجود الأول ، من حيث هو وجوب ، أعلى وافضل من العقل الأول الممكن ، فإن هذه الأفضلية يمكن بسهولة إقرارها كأفضلية **ذاتية** . ولكن هـل لنا أن نقرها أيضاً حسب الزمان ، اي حسب القبل والبعد ؟ وبتعبير أكثر إفصاحاً نتساءل فيما إذا كان الموجود الأول أقدم زمانياً من العقل الأول . إنّ مـن يحيط بالخيط الأساسي في منظومة الفارابي الفلسفية علـى نحو دقيق ، لايسعه إلا أن يرفض الإجابة على ذلك التساؤل بشكل إيجابي تقريري .

إننا نجد أنفسنا هنا مرغمين علـى القول ـ منساقين في ذلـك مـع الفارابي ـ بأن ليس هنالك من سبق **زماني** للموجود الأول بالنسبة الى العقل الأول الممكن ، هذا بالرغم من اننا لانرفض القـول بأفضلية ذاتيـة للأول على الثاني .

وهنا يبدو كما لو كانت المسألة قد وجدت حلها النهائي،وكما لو اصبح الباحث في الفارابي على شاطىء الحل ذاك . إلا أن هذا ، في رأينا ، ليس كذلك . فنحن ، حيث انطلقنا في البدء من أن الفارابي قد اثار في اخـذه لفكرة الفيض مشكلات عميقة وفتح آفاقاً فكـرية رحيبـة خصبة لتطور مادي هرطقي لاحق ، نجد أنفسنا هنا امام تفسيرين للعلاقة القائمة بـين الموجود الأول والعقل الأول . وكلا هذين التفسيرين يمكن اعتبارهما خلفية خصبة لتطور مادي هرطقي لاحق .

فمن طرف أول نستطيع تفسير العلاقة تلك على أساس القول بقـدم « المادة » (بمعنى العالم المادي الشامل) الى جانب القول بقدم الاله (اي الموجود الأول) .

وفي هذه الزاوية من النظر يصبح « العقل الأول » نفسه الاصل البعيد للعالم المادي ، أو المادة الأولى التي انبثق عنها العالم المتعين . وبالطبع ، ان الاخذ بهذا التفسير يشير الى ان الفارابي قد تأثر في رايه هذا بافلاطون وارسطو . اما ضرورة الاخذ به من قبل الباحث في منظومة الفارابي الفلسفية فانها ربما تبرز كمحاولة لتثبيت « الواحدية » لدى الموجود الأول وعـدم المساس بها . ذلك لأن القول بموجود واحد احد يخلق صعوبة أمام حـل مسألة العلاقة بين « الروحاني » و « المادي » و « الوحدة » و « الكثرة » في حال الاخذ بتصور الخلق للعالم « المادي » من عدم محض اطلاقاً . فأن

تقول بعالم مـادي له أصله البعيد في مادة قـديمة بجانب عالم روحـاني (الهي) قديم ، يبعد الإشكـال الـذي ينشأ عـن القول بعالمـين ينشأ أحدهما عـن الثاني ، في الوقت الذي ينتفي فيه وجود تجانس ذاتي بينهما .

هذا من ناحية التفسير الأول . أما التفسير الثاني فيقوم على التأكيد على فكرة الفيض كحل لمسألة العلاقة بين « الوحـدة » و « الكثرة » . اذ ينتفي ، على هذا الطريق ، القول بوجود عالم « مفارق » وآخر « عياني » .

فهنالك عالم واحد يتضمن الوحدة والكثرة على نحو جدلي : تضمن الوحدة للكثرة ، والكثرة للوحدة . والـذي يبدو مـن كلا التفسيريـن أن التصور حول الخلق مـن عدم محض إطـلاقاً لم يعد لـه مكان في البنـاء الفلسفي الفارابي .

ان العلاقة بين «الوجوب ــ الموجود الأول» و «الامكان» قد احتوت في الاطار الفارابي تساؤلات وآفاقاً خصبة . وهي ، في حليها الاثنين ، وقفت في تعارض واضح مع التصورات اللاهوتية النصية . ان « الفيض » الفارابي كان حلاً فلسفياً هاماً جداً ضمن الاطار التاريخي الذي جاء فيه . و« المادة » ، التي حوول تفسير وجودها من قبل الكندي على ذلك النحو النصي ، تجد ذاتها هنا لدى الكندي إمّا في شكل « الامكان » القديم قدم « الوجوب ــ الموجود الأول » واما في شكل « العالم الواحد » القديم . ان « المادة » ، التي عوملت على يدي افلوطين والكندي كما تعامل الخالة زوجة الأب طفلَ زوجها ، ارتفعت هنـا في منظومة الفارابـي الفلسفية الى مصاف العـالم « القديم » ؛ هذا بالرغم من ان الفارابي لم يقل ذلك لفظاً .

ان اعتبار « الامكان » قديماً قدم « الوجوب » من حيث الزمان ، وان كان اقل منه ذاتاً ، سدد صفعة الى فكرة الثنائية في الوجود ، كما عمل عمَل الخميرة المعطاءة على تكوين نظرية ابن سينا حول «المادة» . فكما سنرى ، تأثر ابن سينا في نظريته تلك برأي ارسطو حول المادة . ولكن هذا تم بعلاقة وثيقة مع التأثير الذي مارسه الفارابي على ابن سينا في هـذه المسألـة . هـذا بمعنى ان تخلي الفـارابي عـن « خلق » العـالم المـادي فتح الطريق واسعاً أمام ابن سينا ليعطي هذا التخلي بُعده الواضح والصريح .

والجدير بالذكر والانتباه العميق ان الفارابي افسح للفكر المـادي الهرطقي طريقاً عريضاً أيضاً من خلال اخذه بفكرة « الفيض » ضمن زاوية

تاريخية جـدلية . ان عملية « الخلق » النصية ترتـد الـى وراء مفسحة الطريق لعملية « فيض » تتم عبر فيوضات لها تراتبها الذاتي والتاريخي ، وليس عبر فعل مفاجيء . وما سوف يسمى لاحقاً على يد الغزالي «بتراخي مفعول الفاعل عن ارادته» ، الذي هو الصياغة الفلسفية لعملية الخلق من عدم محض اطلاقاً ، يرفضه الفلاسفة الماديون الهراطقة ضمن المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط ، مدعومين في ذلك من قبل ارسطو والفارابي .

وفي الوقت الذي ينطلق فيه الفارابي من ضرورة فيض الاشياء كلها عن الموجود الأول ، يفقد هذا الأخير وجوده لذاته بشكل علوي مفارق . بل اكثر من ذلك ، ان وجوده لذاته يصبح وجوده للعالم ؛ فهو لحمة هذا العالم و « حركته ـ عقله » الخاصة الذاتية . والتحدث عن وحدة ذات يتمتع بها الموجود الأول تلقاء الموضوع (الذي هو العالم المادي) تتلاشى ، اذ تحـل محلها وحدة الذات بالموضوع ، أو الوجود الواحد .

وهنا لابد من التنويه بان هذه المسألة (الوجود الواحد ، أو وحـدة الذات والموضوع) قد اسهمت ، الى جانب عوامل اخرى ، في تكوين الملامح العامة الاساسية للتصوف الاسلامي ، الذي عارض الثنائية الدينية (الـه ـ عالم) بوحدة وجود (ذات وموضوع) .

لقد تأثر الفارابي في عمله الفلسفي بكتاب « الربوبية » ، الذي عرف في حينه على أنه من وضع ارسطو ، وما هو في الحقيقة الا جزء من «تاسوعات» افلوطين . كما تأثر بـ « طيماوس » لافلاطون . وفي محاولته الفاشلة توحيد افلاطون مع ارسطو في آرائهما الاساسية ، لـم يستطع الفارابي الوصول الى نتائج حقيقية ، لأن مقدمته غير صحيحة اصلاً . وهو في خلال ذلـك رفض مقولة ارسطو حول قدم المادة (العالم) باسم الكتاب الارسطي المزيف المشار اليه فوق(١) . الا إنه استطاع ، كما جاء في عرضنا ، تحقيق خطوة غاية في الذكاء والتعقيد ، انقذ من خلالها على نحو أولي فكرة قدم المادة ؛ أو بشكل أدق ، عمل من خلالها (خلال تلك الخطوة) على رفض « خلق » المادة . ومما لاشك فيه أن محاولة الفارابي تلك « التوحيد بين الحكيمين » تمثل من الناحية الذاتية عملاً فكرياً تعسفياً . الا انها ، بالرغم من ذلك ، شكل من اشكال الالتباسات التاريخية . بل اننا نرى فيها ، اكثر من ذلك، خطوة لا مندوحة عنها في حينه . والمقصود بذلك هو ان الفارابي حتى لو

---

(١) الفارابي : كتاب الجمع بين آراء الحكيمين، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٠-١٠٤ .

استطاع اكتشاف حقيقة كتاب « الربوبية » ، لبقي في موقفه المتحفظ من قضية قدم العالم بصياغتها الارسطية ، لكون الوضع الفكري العام لم يتهيأ بعد للأخذ بها بدون غمغمة أو حذر . ويذكر ألبير نصري نادر « ان المراجع التي اعتمد عليها الفارابي (في محاولته تلك) عديدة ... والغريب في الأمر ان الفارابي ضرب صفحاً عن كل هذه المراجع التي يذكرها عدة مرات في رسالته ، وتقيد بفكرة كانت قد رسخت عنده وهي انه لا يمكن ان يكون اختلافاً جوهرياً بين امامي الفلسفة اليونانية »(١) . ان مجابهة تصور « خلق » العالم عن عدم محض اطلاقاً لم يكن لها ان تكتسب آفاقها وابعادها آنذاك على نحو أفضل مما طرحه الفارابي في فكرته عن «الفيض». هذا يعني ان التصدي لذلك التصور النصي بافصاح وعمق أكثر كان من المهمات الفلسفية الجريئة التي طرحها أمام أنفسهم الفلاسفة اللاحقون ، وابن سينا في زيادتهم .

أن التعدد الخصب والعمق الرحيب في عالم الفكر سوف نحسهما عبر دراستنا لملامح الفكر المادي الهرطقي اللاحق في المجتمع العربي ــ الاسلامي الوسيط .

والذي نرى ضرورة التأكيد عليه أخيراً يكمن في أن « .. الأول هو الذي عنه وجد (العالم) ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم أن يوجد عنه سائر الموجودات »(٢) . ان تأكيدنا على ذلك له مبرره العميق ضمن اطار التقدم الفكري الفلسفي في المجتمع العربي ــ الاسلامي الوسيط . فالأول حيث يوجد ، يوجد العالم . انه وجود واحد متلازم تلازمَ العلة والمعلول . في هذا القول ملامح مثيرة لمذهب وحدة الوجود الذي سيُغنى حتى الحد الاقصى من قِبل ابن سينا وابن رشد لاحقاً : فالعالم هو واحد ؛ وفي وحدته هذه يوجد العالم هذا كعلة وكمعلول لذاته هو نفسه . هاهنا نجد انفسنا على حدود ابن سينا الفلسفية الفسيحة .

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٧٨ .

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨ .

ابن سينا - التحويل الجذري لمفهوم أرسطو عن المادة

ثورة عميقة فعالة في عملية تجاوز الثنائية "مادة - صورة" و "إله - عالم"

١ - ابن سينا احدى الشخصيات البارزة والمشرقة في تاريخ الفكر العربي - الاسلامي الوسيط . ولد في عام ٨٩٠ في « افغانه » بالقرب من خرميثن . ولقد وحد في شخصه على نحو فذ العالم والسياسي . ان مسيرة حياته ، التي يعرضها لنا ابن ابي اصيبعة في كتابه « عيون الانباء في طبقات الاطباء » ، تريناقوته الابداعية العملاقة وعزمه على اقتحام كل الحقول المعرفية وكشف خباياها . وهكذا تبدو لنا الروح «الفاوستية»(١) مجسدة بعمق في شخصيه كممثل كبير للتقدم الفكري الفلسفي ومدافع تغمره القناعة والحماسة عن ذلك التقدم في المجتمع العربي - الاسلامي الوسيط . وقد بلغ التطور العلمي والفلسفي آنذاك على يده مرحلة عالية ، بقيت آثارها - وخصوصاً من خلال كتاب « القانون » - ممتدة حتى العصر الحديث الاوربي .

وقد احتل مفهوم « المادة » و « العالم المادي » مكاناً رئيسياً في تراث ابن سينا الفلسفي . بل ان الاحاطة بابن سينا نفسه كمفكر فلسفي لايمكن القيام بها بمعزل عن تقصي وكشف أبعاد وآفاق ذلك المفهوم لديه .

في الوقت الذي ادار فيه ابن سينا ظهره للنصية في فهم مشكلات الوجود ، اعتمد بشكل أساسي على ارسطو في آرائه حول العالم المادي وتابع بالتالي الخط الذي بداه الفارابي في حقل المجابهة لفكرة « الخلق » من عدم محض اطلاقاً ولما ينتج عنها من مواقف أخرى ، كالموقف من «الحركة» و « العناية » و « العلوية » و « المفارقة » ...

ولقد اشتد النزاع في عصر ابن سينا بين الفكر المادي الهرطقي وبين

---

(١) نسبة الى « فاوست » بطل مسرحية غوته المسماة باسمه . وفاوست هذا يتميز بطموحه الهائل في الاحاطة بكل شيء في العالم .

النصية . كما اكتسب اشكالاً جديدة متشعبة . وابن سينا نفسه كان احد الاطراف المرموقين في هذا النزاع .

لقد نشأ في محيط متأثر بعمق بالافكار الاسماعيلية الهرطقية (أي المؤولة للأمور الدينية على نحو يتجه ضد بعض المبادىء الدينية) ، فتعرف عليها(١) ، كما تأثر بها قليلاً أو كثيراً . وهو نفسه يتحدث كيف درس تحت ارشاد أبي عبد الله النائلي ومراقبة ابيه (ابي ابن سينا) مؤلفات الأقدمين الفلسفية والعلمية . فهو درس « ايساغوجي » لفرفوريوس و « العناصر » لاقليدس و « الماجست » لبطليموس(٢) . والى جانب اهتماماته بعلم الطب وتطبيقاته وبالفقه ، ابدى ابن سينا اهتماماً بالغاً بكتاب « مابعد الطبيعة » لارسطو . لقدقرأ هذا الكتاب اربعين مرة ، ولم يستوعبه — هكذا يقول هو . الى أن قرأ تفسير الفارابي على هذا الكتاب استطاع استيعابه(٣) . ونحن وان كنا نضرب صفحاً عن هذا العدد المبالغ فيه ربما ، نحب أن ننبه الى اهتمام ابن سينا البالغ بهذا الكتاب الأساسي لارسطو . اما كتاب « الربوبية » لافلوطين فقد شرح من قبل ابن سينا معتبراً اياه من وضع ارسطو ، كما فعل في حينه الفارابي . هذا بالرغم من الشكوك التي أبداها ابن سينا حول ذلك .

ومن الضروري القول انه بالرغم من تأثر ابن سينا بهذا الكتاب وبفلسفة افلاطون والكندي والفارابي ، فانه ، في آرائه حول المادة والعالم المادي ، قد تحرك بشكل عام على ارض ارسطية . هذا يعني انه من الخطأ تاريخياً وفلسفياً التأكيد على ان ابن سينا لم يخرج عن نطاق منظومة الفارابي الفلسفية . ان « دي بور » الذي يعلن ذلك ، يرى أن ابن سينا الفارابي لم يأخذ بمواقف ارسطية(٤) .

لاشك اننا اذا اخذنا بهذا الراي لدي بور ، فانه يصعب علينا جداً فهم وجهة نظر ابن سينا في المادة والعالم المادي . وسوف نرى ذلك فعلاً في سياق هذا البحث .

ان وجهة نظر ابن سينا تلك تمثل خطوة ضخمة وجدية على طريق

---

(١) انظر : ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء — مصر ١٨٨٢ ، جزء ٢ ، ص ٢ .
(٢) نفس المصدر السابق — ص ٣ .
(٣)نفس المصدر السابق — ص ٣ — ٤ .
(٤)دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام — نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٩ .

تطور الفكر المادي الهرطقي عموماً . ومصدر أهمية هذه الخطوة يتأتى من كونها انتصبت في تعارض مستتر أحياناً ، ومعلن أحياناً أخرى لأربع وجهات نظر حول المادة والعالم المادي ، كانت مسيطرة بحدود مختلفة آنذاك في الوضع الفكري العام . هذه الوجهات الفلسفية والدينية مثلها الاسلام ، والكندي ، والفارابي ، وارسطو أيضاً .

وبما أن آفاق وجهة نظر ابن سينا تلك قد انطلقت من أرض أرسطية ، فاننا سنحاول فيما يلي ان نبين كيف وضمن اية مجموعة من العوامل قد تحقق ذلك لابن سينا . كما سنحاول تبيان النقاط الاساسية التي تجاوز ابن سينا من خلالها ارسطو نفسه .

٢ – ان « المادة » بحسب ارسطو هي ، في تحديدها الاعم ، ذلك اللامتعين المطلق أو ذلك اللامتصوَّر ، الذي لايمكن رصده بمعزل عن « الصورة » . كذلك الصورة توجد أيضاً بالنسبة الى المادة . انها (أي الصورة) العنصر الايجابي الفاعل والمتحقق . بينما المادة العنصر السلبي المنفعل والممكن . بيد أن تلك الشرطية الوجودية في وجود كلا العنصرين من خلال بعضهما يمكن اعتبارها ، في ضوء ذلك ، من الدرجة الثانية أو الثالثة . ذلك لأن الصورة لها ، في ذلك ، الحسمية في تحديد الوجود أكثر مما للمادة ؛ وهذا يبرز خصوصاً للعيان انطلاقاً من أن ارسطو قد أخرج « الحركة » من نطاق المادة . فالمحرك الذي لايتحرك هو الذي يحرك ، على نحو اقحامي ، المادة ويمنحها الحركة .

ان المرء يستطيع كشف تناقض في وجهة نظر ارسطو هذه . فعملية الانتقال ، من حيث هي كذلك ، من الممكن (المادة) الى المتحقق (الصورة)، هذه العملية التي ينبغي أصلاً ان تحتوي هي نفسها حركة اتجاهها ، يتم تجاوزها على نحو مسبق وباسلوب صوفي . فأن تنفي حركتها ، يعني بطبيعة الحال نفيها هي نفسها . فلم يعد هنالك من عملية تحول ، وانما نوع من الفعل التملي .

هذه هي النقطة الأولى من مسألة الحركة لدى ارسطو . أما النقطة الأخرى فهي لاتقل في سلبيتها عن الاولى . بحسب ذلك لايمكن وضع مقولة حقيقية حول المتحرك والمتبدل ، أي حول الحركة(١) . بالعكس من ذلك ، يقر ارسطو بامكانية وضع مثل تلك المقولة بالنسبة الى الساكن غير

(١) انظر : ارسطو ، ما بعد الطبيعة – نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٤ .

المتحرك . فاذن ، حتى الاحاطة الفكرية « المفهومية » بالحركة والمتحرك ، الذي هو المادة ، غير ممكنة لدى ارسطو .

ان ارسطو ، الذي انتقد افلاطون لمضاعفته العالم في نظريته حول المثل ، ورفضها ، لم يستطع ان يسلم من تاثيراتها وعواقبها . فالثنائية بين الشيء والفكرة « عن » الشيء ، التي تعبر عنها المضاعفة الافلاطونية المثالية للوجود ، نجدها لدى ارسطو في نظريته حول المادة والصورة . فالصورة لاتحتفظ تلقاء المادة بالحسمية فقط ، وانما أيضاً باستقلاليتها . وهذا يؤدي الى ان الشرطية الوجودية بين الصورة والمادة ، التي جرى الحديث عنها فوق ، تخسر مجدداً من مقوماتها ؛ بل اكثر من ذلك ، انها ، أي الشرطية تلك ، ليست فقط من الدرجة الثانية أو الثالثة ، وانما هي شكلية وخارجية لاتقوم على وجود طرفين متكافئين في الحد الادنى . ان وجهة « العلاقة » بين الصورة والمادة لدى ارسطو هي التوصل الى اخضاع المادة للصورة وانتزاع **ذاتها** منها والحاقها بالصورة .

وحين يقول ارسطو بالحاق عامل التشخيص أو التعيين بالمادة ، الذي بحسبه تكتسب الصورة نوعية معينة ، فانه (ارسطو) يُجهض هذه الوظيفة التشخيصية أو التعيينية للمادة ، وذلك من خلال تحديده مسبقاً للصورة بأنها العنصر الفاعل والايجابي ، على عكس المادة المنفعلة والسلبية .

ان هذا يُظهر عدم التماسك وعدم التجانس في رؤية ارسطو للمسألة (صورة ــ مادة) . ولكن عدم التماسك وعدم التجانس هذين لم يخدما الفكر المادي والعلم . هذا بالمقارنة مع افلاطون ، الذي قدم ــ من خلال نظريته في المثل وفي التذكر ــ كوابح جدية على طريق التقدم العلمي والمادي الفلسفي .

ان ايجابية ارسطو في حقل العلم والفلسفة تعبر عنها موضوعته التي كونها عبر الملاحظة العملية اليومية والتجربة العلمية ، وهي ان الفصل بين المادة والصورة لا يمكن الاقرار به « ضمن منتجات الفعالية العملية اليدوية »(١) .

ان ابن سينا تبنى نظرية ارسطو في الصورة والمادة ، فاصبحت جزءاً أساسياً من منظومته الفلسفية ؛ ولكن بعد ان أجرى عليها تعديلات أساسية.

---

(١) هـ . لاي : دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٢ .

أفقدتها الى حد كبير طابعها الارسطي اللاجدلي(١) .

لقد انطلق ابن سينا في تكوينه لمنظومته الفلسفية من تقسيم الوجود الى قطاعين ، الوجود بحسب الذات ، والوجود بحسب الزمان . أماالأول فهو « المادة » ، والثاني هو واجب الوجود ، أي الاله .

أن هذين الشكلين الوجوديين هما اصلا العالم الحقيقيان والوحيدان . وكلاهما قديم وخالد . لقد كانا دائما وسوف يبقيان موجودين أبداً . ولقد تعرفنا على هذين المفهومين سابقاً لدى الفارابي ، وان لم يكن بهذا الوضوح المتميز . و « المادة » نفسها لم تكتسب بعد لدى الفارابي وجودها المقابل لوجود الاله ، بل عولجت من قبله ضمن اطار التسلسل الوجودي الفيضي. أن ابن سينا يستخدم هذين المفهومين كتعبير عن واقعالوجود الفعلي. وقد يبدو أن الحديث عن « مادة » و « اله » يدعو الى القول باثنينية وجودية . الا أن الحقيقة هي غير ذلك . فنحن سوف نرى انه بالرغم من القولبمقولتين وجوديتين وبقطاعين وجوديين كلاهما قديم وخالد ، فإن ابن سينا أبعد مايكون عن مثل تلك الاثنينية ، حيث انه ، كما سنرى ، الح على العالم « الواحد » .

ابن سينا يكتب حول تلك المقولتين المبدئيتين : « فكل موجود : اما واجب الوجود بذاته . واما ممكن الوجود بحسب ذاته »(٢) . لقد بحث فيلسوفنا في هاتين المقولتين الانطولوجيتين (الوجوديتين) بشكل جذري ،

---

(١) حول ذلك كتب E. Bloch : ان ابن سينا « لم يبدأ كأول واحد بهذا التحويل . ولكن على يده صنع ذلك (التحويل) مدرسة. ان ستراتون ، خليفة ارسطو ، ظل مقتصرا على عملية ادخال الصورة الفاعلة على المادة . وهذا بسبب ان العمل الفلسفي الحقيقي فيالمدرسة المشائية انطفأ مبكرا . انه وجد تخصصه في العلوم المفردة ، ولكن ايضا بشكل ضيق . فقط الكسندر افروديسياس استطاع ان يطور ، من خلال تعاليمه الطبيعية الواضحة ، الستراتونية الى أمام . فقد علّم هذا « الاله كجسم سماوي » . كما جدد ما قدمه الينا شيشرون على انه رأي لستراتون ، وهو ان كل القوة الالهية موجودة في الطبيعة دون اي عقل من عالم آخر. ولكن لابستراتون ولا بالشارح الكسندر ، بل بابن سينا ارتبط اليسار الارسطي للعصرالوسيط بمسألة (مفهوم المادة) » (ارنست بلوخ : ابن سينا واليسار الارسطي — برلين ١٩٥٢ ، ص ٤٠ — ٤١).

(٢) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، في ثلاثة اقسام — قسم ٣ — الطبيعة ، دون تاريخ اصدار ، دار احياء الكتب العربية ، ص ٣٧ . انظر ايضا الشهرستاني : الملل والنحل — قسم ٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٣ .

اذ أقام على أساسهما هيكلاً فلسفياً ضخماً . وعبر ذلك استخدم مفهومين فلسفيين أساسيين ، هما « القدم » و « الاحداث » ، وذلك في سبيل القاء ضوء كشاف على المسألة المبدئية .

أما ما يخص المفهوم الأول « القدم » ، فانه يتضمن معنيين . المعنى الأول يفهم بحسب الذات ، أما الثاني فبحسب الإمكان . والبحث في العلاقة بين هذين المعنيين يشكل نقطة جوهرية من نقاط استجلاء الفكر السينوي . ابن سينا يلجأ هنا الى مقولتي الانطلاق لديه ، واجب الوجود بذاته وممكن الوجود بذاته ، حيث يرى : « كل موجود ، اذا التفت اليه من حيث ذاته ، من غير التفات الى غيره : فإما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أو لايكون . فإن وجب ، فهو الحق بذاته . الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم »(١) . على العكس من ذلك ، ماحقه في نفسه الامكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته . فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن »(٢) . هذا يعني أن القديم بحسب ذاته هو الذي يكفي ذاته بذاته في كل الاعتبارات والحيثيات وعلى سبيل الضرورة . ان هذا « القديم » هو الاله(٣) . وهذا لايتغير لابالزمان ـ ذلك لأنه لايوجد في زمان ـ ولا بالمكان . بل انه هو نفسه لايقدر على ذلك .

ان ابن سينا صريح في ذلك : انه « لايتغير سواء كان التغير زمانياً **او كان تغيراً بارادته** (خط التشديد مني : ط.ت) ، يقبل من غيره أثراً ، وان كان دائماً في الزمان لكنه بعد الذات في الرتبة الذاتية . وانما لايجوز له ان يتغير كيفما كان ، لأن انتقاله انما يكون الى الشر لا الى الخير . . »(٤)

في هذا النص ، وعلى طريق نفي الحركة عن « الأول » ، نرى ابن سينا يلح على مفهوم « الضرورة » . فالأول نفسه تنطبق عليه الضرورة كما تنطبق على الموجودات الأخرى . ان هذا الأمر على غاية من الأهمية ، اذا استوعب بالعلاقة الوثيقة مع القضايا الأخرى التي طرحها ابن سينا ، وفي مقدمتها

---

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٦ .

(٢) ايضا : الشهرستاني ـ الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٣ .
ابن سينا : نفس المصدر السابق ونفس المعطيات ، ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٤٧/١٥١ . ايضا : الشهرستاني ـ نفس المصدرالسابق، ص ١٧٣ .

(٤) ابن سينا : شرح كتاب اللام(من كتاب الانصاف)، ضمن كتاب : عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٠ .

« قدم العالم » من طرف اول ، و « فيض » العالم عن « الأول واجب الوجود » من طرف آخر .

لقد تأثر ابن سينا خطى ارسطو في تحديده للعالم المادي تحديداً انطولوجياً . فبحسب ذلك ، يترتب القول بقدمية العالم ، الى جانب قدمية الاله . انهما قديمان على حدٍ سواء ، ومصادرة الخلق عن عدم محض اطلاقاً ترفض بشكل قاطع لا مجال فيه للتساؤلات والشكوك : « فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع »(١) . والموضوع هو « المادة » . ولقد رأينا سابقاً أن المادة هذه لدى ابن سينا قديمة من حيث الزمان ، كالموجود الأول واجب الوجود . وقد ميز ابن سينا « المحدث » في الزمان عن « المحدث » لافي زمان . ذلك لأن « الإحداث » له هذان المعنيان . ان الاحداث الزماني يعني ان يوجد شيء بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق آخر . أما الإحداث اللازماني فيعني ان يكون شيء موجوداً دائماً وفي كل زمان ، الا ان هذا الشيء « المحدَث » ادنى ذاتاً من المحدِث(٢) . ان « المادة الأولى » هي هذا المحدَث لافي زمان . اما الاجسام المركبة فهي المحدَث في زمان . وهذا هو في الحقيقة مايدعوه ابن سينا بالـ « بعدية الذاتية » والـ « بعدية الزمانية »(٣) .

وعلى هذا النحو يغدو « القديم » قديماً باعتبار الذات ، وباعتبار الزمان . فالأول ، وهو الله ، يعني ان ليس للاله مبدأ خارج ذاته ، فهو لذاته وبذاته، اي انه غير خاضع لمفهوم الزمان ، وانما ذاته معيار كل شيء . اما الثاني ، القديم باعتبار الزمان ، فهو الذي ليس لزمانه بداية . انه قديم كالزمان الذي يحتويه(٤) .

في تقسيم ابن سينا لـ « محدث » الى نحوين وجوديين ، يؤكد على ان « كل حادث فقد تقدمته المادة ، كما تقدمه الزمان »(٥) . عن هذا يبين لنا أن « الزمان » مقولة جوهرية بالنسبة الى منظومة ابن سينا الفلسفية ،

(١) ابن سينا : الاشارات ...، القسم الثالث ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٣ .

(٢) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ١٠٢ . وايضا : الشهرستاني ، نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ١٧٩ .

(٣) ابن سينا : تفسير كتاب اثولوجيا ـ ضمن : عبد الرحمن بدوي ـ نفس المصدر المعطى سابقا ، ص ٦٠ .

(٤) انظر : ابن سينا ، رسالة في الحدود ، ص ١٠٢ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، الجزء الثاني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٠ .

استطاع بها ــ الى جانب مقولة « الذات » ــ الاحاطةبالوجود علىنحو كلي . لدى ابن سينا نجد المحاولــة الجدلية الهامــة لبحث « المــادة » بعــلاقة عضوية مع « الزمان » و « المكان » . ولقد عمل ذلك بشكل غير مباشر على تثبيت قواعد العلم الطبيعي والفلسفة المادية .

إن ابن سينا يقرر بأن « .. الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً ، بل حدوث ابداع . لايتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات . ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعدما لم يكن ، أي بعد زمان متقــدم ... فاذن الزمانغير محدث حدوثاً زمانياً ، والحركة كذلك »(١) . فالزمان ، اذن، قديم ، وغير مخلوق زمانياً . فاللانهاية في التسلسل الزمانيواردةومقرة. ولقد عارض ابن سينا في رأيه هذا المؤدي الى نتائج مادية فلسفية هرطقية « هذيانات المتكلمين ... (الذين) منهم من جعل الزمان له وجود ، لاعلى أنه أمر واحد في نفسه ، بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمور ايها كانت الى أمور ايها كانت . فقال : ان الزمان هو مجموع أوقات ، والوقت عرَض حادث يعرض وجود عرض آلخر مع وجوده ، فهو وقت للآخــر أي عرض حادث »(٢) . ان أولئك المتكلمين ، والاشاعرة في مقدمتهم ، قد قسموا الزمان الى « آنات » منعزلة كلياً عن بعضها ، فرفضوا بذلك « استمرارية » الزمان وقدمه .

من الملاحظ أن ابن سينا قد اعتمد في رأيه حول الزمان والحركة على ارسطو . الا انه تخطاه في نقاط جوهرية سنعرض لها لاحقاً . ان الزمان عنده هو « مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر .. والحزكة متصلة . فالزمان متصل .. »(٣) . ومنالضروريأن نتقصى العلاقة بــين « الحركة » و « التغير » لكشف العامل أو العوامل التيتهيء اصلاً لوجود التغير في الموجودات المتحركة .

لقد أبان ابن سينا أن التغير أو « التجدد لايمكن الا مع تغير حــال ، وتغير الحال لايمكن الا لذي قوة تغير حال : اعني الموضوع . فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك : اعني بتغير ومتغير »(٤) . لنلاحظ هنا : إن ابن

(١) انظر : ابن سينا ، النجاة ، ص ١١٦ حتى ١١٨ .

(٢) ابن سينا : كتاب المباحثات . ضمن : عبد الرحمن بدوي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٨ .

(٣) ابن سينا : النجاة ــ نفس المعطيات السابقة .

(٤) ابن سينا : الاشارات .. ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٠ .

سينا يطرح قضية التحول والتغير من خلال تأكيده على أن « تغير الحال لايمكن الا لذي قوة تغير حال » ، أي على أن قدرة التغير هي **متاصلة** في موضوع التغير نفسه . وفي الوقت الذي « لايتصور (فيه) الزمان الا مع الحركة . . »(١) ، فان« الحركةهي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة . . »(٢).

ان في هذا القول اتجاهاً واضحاً بارزاً يكمن في الأخذ ب « الحركة الذاتية » للأشياء ، وبالتالي للعالم من حيث هو كل . أصلاً لايمكن تصور الشيء الا مع الحركة ، كالحركة مع الزمان . .ان في هذا نقطة بليغة الدلالة على تجاوز ابن سينا لارسطو في تصوره لمفهوم « الحركة » . لاشك أن ارسطو قد قال بوجود علاقة وثيقة بين الزمان والحركة ، حيث انهما كليهما متصلان(٣) . ولكن العلاقة هذه بين الزمان والحركة والمتحرك تتحدد من خلال تدخل « المحرك الذي لايتحرك » عبر « الصورة » المستقلة والفاعلة ، بحيث أن تلك « الحركة » تتحول فعلاً الى كيان « دخيل ومقحم » في الشيء. ان ابن سينا في تأكيده على الحركة من حيث هي وجود « ذاتي » للشيء لايقف عند التعميم الفلسفي له ، وانما يجعله مبدءاً صميماً من مبادىء العلم الفلسفي بالعالم على نحو دقيق : « قال أبو علي بن سينا : ان للعلم الطبيعي موضوعاً ينظر فيه وفي لواحقه كسائر العلوم ، وموضوعه : الاجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير . وبما هي موصوفة بانحاء الحركات والسكونات »(٤) .

ان تحديد وجود الاجسام الطبيعية على هذا النحو يعني ان « ليس شيء من الاجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه ، او يتشكل او يفعل شيئاً غير ذلك (اي غير أن يكون منطلقاً من كمالاته الخاصة) . وليس ذلك له عن جسم آخر ، او قوة فائضة عن جسم »(٥) .

لذلك فان « الجسم الطبيعي هو ماتكون له وحدة طبيعية لا

---

(١) ابن سينا : النجاة ـ نفس المعطيات السابقة .

(٢) انظر : ابن سينا ، النجاة ـ ص ١٠٥ حتى ١٠٨ .

(٣) انظر : ابن سينا ، شرح كتاب حرف اللام . ضمن : عبد الرحمن بدوي ، نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٢٢ .

(٤) انظر : ابن سينا ، النجاة ، ص ٩٨ حتى ١٠٢ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٠١

بالفَرَض »(١) . ان الاشاعرة ، ومن بعدهم الغزالي ، الذين احالوا الوجود الموضوعي (العالم المادي) الى مجرد فرَض أو وهم ، توصلوا على هذا الطريق بطبيعة الحال الى نفي السببية في الظاهرات الطبيعية .

وصحيح أن ابن سينا لايرى في الحركة جوهراً ، اذ قد ظهر له « ان كل حركة ففي أمر يقبل التزيد والتنقص . وليس شيء من الجواهر كذلك »(٢) ، وانه يرى في المادة ، على العكس من ذلك ، جوهراً(٣) ، الا انه لايقيم بينهما هوّة ميتافيزيقية لا تتجاوز ولا تعبر . فالجواهر أو المبادىء ثلاثة عنده ، هي المفارق ، والصورة ، والهيولى(٤) . ولكنه يرى أيضاً ان « الجسم » يأتي مابين الصورة والهيولي . وعلينا أن نحذّر هنا حالاً من فهم « المفارق » لدى ابن سينا بمعزل عن الاطار العام لمنظومته الفلسفية بحلقاتها الأساسية . مما يؤسف له أن مجموعة كبيرة من المستشرقين والباحثين العرب ينزلقون في متاهات ذاتية لدى دراستهم وتقويمهم لـ « مفارق » السينوي . اننا سوف نرى أن مفهوم « المفارقة » لدى ابن سينا ينحصر في اطار الأفضلية « الذاتية » بين الموجودات .

ان واجب الوجود « مفارق » للمادة فقط بمعنى انه أكمل وأفضل وجوداً منها ، وليس بمعنى انه مجرد عن العالم المادي . ان القول بهذا شكل ويشكل التباساً في عملية استيعاب ابن سينا ككل . سوف نجد أن انطلاق ابن سينا من انه اذا « وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على الحال التي بها تكون علة »(٥) ، سيؤدي بنا الى القول بوجود عالم واحد ، هو نفسه العلة والمعلول ، كقطعة من العملة بوجهيها الاثنين . فهذان الوجهان هما مظهران لشيء واحد متجانس . ان هذا الأمر هام جداً من أجل الاحاطة بفكر ابن سينا . وهو قد اكتسب لاحقاً ، وبشكل خاص على يد ابن رشد ، وضوحاً لالبس فيه ، كما سوف نرى في حينه .

لقد جعل ابن سينا « الممكن بذاته » جوهراً وعرضاً . أما الجوهر الممكن بذاته ، وهو المادة ، فانه « ذات » لايحتاج لكي يوجد الى العرض

(١) ابن سينا : كتاب المباحثات ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٩ .
(٢) انظر : ابن سينا ، النجاة ص ١٠٥ حتى ١٠٨ . أيضا : الشهرستاني ، الملل ... ص ٢٠٢ .
(٣) ابن سينا : نفس المصدر السابق لابن سينا ، ص ٩٨ حتى ١٠٢ .
(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٦ .
(٥) ابن سينا ـ الاشارات .. ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٠ ـ ١١١ .

الموجود فيه . والجوهر هذا هو المادة الأولى . ومن هذه المادة الأولى تتكون الاجسام المتحققة المتحركة . اما الأجسام هذه فتقوم على أساس من الهيولي والصورة .

لقد عمل ابن سينا على ابراز الرباط الذي لاينفصم بين الصورة والمادة ، التي يتكون منها العالم المادي . فهو يقول : « .. ان المادة لن تتعرى عن الصورة قط ، وان الفصل بينهما فصل بالعقل فقط »(١) . وفي هذا ولا شك تعبير عن وحدة « الوجود » و « الماهية » . ان الوجود ، أي المادة ، هو كذلك ، من حيث انه في صورة . والصورة هي كذلك ، أي ماهية ، من حيث انها في مادة .

ان « الصورة » في تلاحمها ب « المادة » تؤدي بنا الى النتيجة الجوهرية ، وهي أن تحقق هذا التلاحم يتم عبر « الحركة » . لقد ابنّا سابقاً رأي ابن سينا في ان « الحركة كمال أول لما بالقوة ، من جهة ماهو بالقوة . فان الحركة له ، من حيث هو بالقوة في مكان يقصده ، لامن جهة ماهو بالفعل انسان أو نحاس ... »(٢) . هنا يميز ابن سينا لحظتين تاريخيتين في عملية تكوّن شيء ما . اللحظة الأولى هي ، كالثانية ، الشيء في حالة التحقق ، إلا انه التحقق الممكن ، اي في حالة الإمكان . فالحركة إذن غير مخلوقة ، إنها موجودة دائماً ، ولكن بارتباط وثيق مع المتحرك ، أي الجسم الطبيعي المتحرك . إن انتقال شيء ما من « حالة » الإمكان أو القوة الى حالة التحقق هو في الحقيقة تحقق اللحظة الثانية في عملية صيرورة الشيء . إن ابن سينا يتكلم هنا عن فعل أول وكمال أول ، كما عن فعل ثان وكمال ثان(٣) . الفعل الأول يتاصل في الحركة الممكنة ، بينما الثاني متاصل في الحركة المتحققة . هاهنا تكمن فكرة هامة حتى الحد الاقصى وهي أن الحركة الاسلوب النوعي لوجود المادة .

إن ابن سينا نفسه كان يرفض الراي القائل بان الوضع الذي يوجد فيه شيء ما في حالة الإنطلاق ، وهو وضع « الإمكان » ، يشبه وضعه في حالة التحقق(٤) . إنه تحول دائم وثابت من الحركة الممكنة الى الحركة

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ـ ص ١٠٥ حتى ١٠٨ . انظر ايضا : الشهرستاني ، الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٠٢ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٥ حتى ١٠٨ .

(٤) ابن سينا : نفس المصدر السابق .

المتحققة ؛ أي أنه تطور دائم للشيء ، وبالتالي للمادة ككل .

من خلال هذه الرؤية للمسألة نستطيع كشف التسرع في راي (كمال اليازجي) ، حيث يؤكد أن « وجود الإمكان وانتقاله الى الوجوب عائدان عند ابن سينا الى اعتبار ثالث ، . هو واهب الصور . وهو تعديل أساسي اقتضاه الايمان الديني »(١) .

لذلك نرى أنه ليس من العبث أن ابن سينا قد حدد موضوع العلم الطبيعي ، كما أبرزنا ذلك في حينه ، على انه الأشياء الموجودة من حيث هي في حركة . هذا يبرز بوضوح ان ابن سينا لم يتحدث عن « الحركة » من حيث أنها مفهوم عائم في الهواء وغير محدد . بل على العكس من ذلك تماماً . إنها تفهم من قبله بكثير أو قليل من الوضوح من حيث هي اسلوب وجود الأشياء، أو على أنها ــ إذا استخدمنا تعبيراً من J. Böhme ــ القوة الدافعة أو العقل الحي أو القوة المتوترة أو القلق(٢) .

إن وجهة نظر ابن سينا حول الحركة ، هذه الوجهة النظر التي تنحو بقوة نحواً مادياً جدلياً ، قد اكتسبت تحديداً مفهومياً واضحاً ومتميزاً الى حد بعيد . والمتتبع لأبعاد المسألة لدى ابن سينا يجد نفسه مرغماً على الوصول الى النتيجة ، وهي أن ابن سينا في ذلك قد تجاوز بعمق مفهوم « الحركة » الأرسطي الميتافيزيقي « اللاجدلي » . إن أرسطو في مفهومه ذاته عن الحركة لايجعل من هذه الأخيرة صفة متأصلة للشيء الطبيعي وبالتالي للعالم المادي ككل ، كما أنه ينفي إمكانيــة إعتبار الحركــة مقولة برهانية صادقــة .

والآن ، تبرز نقطة أخرى تخص العلاقة بين « الصورة » و « المادة » كما بين هاتين الأخيرتين وبين « واجب الوجود بذاته » . إن ابن سينا يميز هنا المادة عن الهيولى . في سبيل ذلك يستخدم مفهوماً آخر ، هو «العدم». فهو يكتب بأن « المبادىء المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث : صورة ، ومــادة وعدم . وكون العدم مبدأ هو لأنه لابد منه للكائن من حيث هو كائن ، وله من الكائن بد . وهو مبدأ بالعرض ، لأن بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده . وقصر الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة ، لأنها علتها المعطية لهــا الوجود . ويليها الهيولى ، ووجودها بالصورة . وأما العدم فليس هو بذات

(١) كمال اليازجي : معالم الفكر العربي في العصر الوسيط ، بيروت ١٩٦١ ص ٢٠٧ .

(٢) انظر : ك. ماركس ــ ف. انجلز ، العائلة المقدسة ، برلين ١٩٥٣ ، ص ٢٢٧ حتى ٢٥٨ .

موجودة على الإطلاق ، ولا معدومة على الإطلاق ، بـل هو إرتفاع الـذات الموجودة بالقوة ... والمادة إذا كان فيها هذا العدم فهو الهيولى . وإذا كانت فيها الصورة فهي موضوع . "فكأنهـا هيولي للصورة المعدومـة التي بالقوة وموضوع للصورة الموجودة التي بالفعل »(١) . كما يظهر من ذلـك ، فإن المادة هي قاعدة التبدل الدائم والتحول الذاتي من الإمكان الـى التحقق ، في الوقت الذي تتأصل فيه المادة والهيولى في عملية التبدل والتحول هذه . في هـذا المعنى يتحدث ابن سينا عمـا يسميه بـ « الهيولى المطلقة » ، التي تحدد من قبله بكونها الجوهر العـاري من التركيب . أي انها غـير متعلقة بصورة ما موجودة بالفعل .

هنا ينبغي الإشارة الـى نقطة نرى انها ذات دلالة هامـة في توضيح قضية « المادة » لدى ابن سينا . لقد تكلم مفكرنا هذا ، كما رأينا في الاستشهاد السابق ، عن أن قسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة . ويعلل ذلك بأنها (أي الصورة) علة المادة المعطية لها الوجود . في الحقيقة ، نحن سوف نثبت جهلاً مريعـاً حينما لانحاول استيعاب هذه المسألـة ضمن الإطار العام الفكري السـينوي .

إن « الصورة » هنا هي التعبير الأوفى عن « ذات » المـادة نفسها . وهذا يفهم بوضوح أكثر إذا ما علمنا أن ابن سينا قد الحق عامل «التشخيص» ، أي التحديد والتعيين ، بالمادة . فهذه هي التي تحدد وتعين الصورة ، وليس العكس . وعلى كل حال ، سوف نأتي على هذه المسألة لاحقاً بتفصيل أكثر .

إن الهيولى ، التي تتحدد بكونها مادة اذا تضمنت هذه المادة العدم ، إن الهيولى هذه توجد بحسب الإمكـان ، بينما الصورة بحسب الفعـل : « لأن جوهر الصورة هو الفعل ، وما بالقوة محله المادة »(٢) . وفي كتـابه « الشفاء » يؤكد ابن سينا على نحو اكثر تفصيلاً : « لهـذا توجد المـادة الكائنة في اجسام على نحو غير معزول عن الصورة الجوهرية . إن المادة تقوم إذن بالتحقق فقط من خلال الصورة الجوهرية . ولهذا فإن فصلت المادة عـن الصورة الجوهريـة في التصور الـداخلي ، فإنها تسلك عملية منطقية ، ليس لهـا مطابق في الواقـع الحقيقي »(٣) . اي ان عملية الفصل

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٩٨ حتى ١٠٢ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٧٦

(٣) كتاب الشفاء ، ماخوذ من الترجمة الالمانية له . ترجمه وشـرحه M. Horten هاله ونيويورك ١٩٠٧ ، السلسلة الثانية ، المجموعة الثالثة ، ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .

بين المادة والصورة ليست ممكنة الا في الذهن ، اما في الواقع فلا .

وفي الوقت الذي يرى فيه ابن سينا أن الصورة أكثر أهمية من المادة من حيث الدرجة ، فانه يؤكد في نفس الوقت على تساوقهما الزماني طبقاً لنظريته حول التساوق الزماني للعلة والمعلول(١) . والأمر هذا له جانب آخر هام .

فان كان ابن سينا قد اعتبر الصورة موجودة بالفعل والمادة موجودة بالامكان ، فانه لم يتخذ في ذلك موقفاً ميتافيزيقياً متصلباً . انه ينطلق من أن هذين القطبين الوجوديين ، الصورة والمادة لايوجدان الى جانب بعضهما، وانما مع بعضهما ومن خلال بعضهما ، وانهما يتداخلان في بعضهما . لقد كتب حول هذه المسألة الدقيقة بشكل لالبس فيه: أن «الصورة بالقوة»(٢) .

ان هذه الفكرة حول وجود « الصورة » في حركة ومن خلال التحول من قطب الى آخر وحول وجود « المادة » على نحو مماثل ، يعبر عنها ابن سينا بعمق وتماسك ، حيث يقول : « ان مايسمى مادة ، يمكن أن يسمى أيضاً صورة ، وما يسمى صورة ، يمكن ان يسمى أيضاً مادة »(٣) .

ان هـ. لاي ، الذي يستشهد بهذه الفقرة في كتابه حول الماديةفي العصر الوسيط ، يعلق عليها كما يلي : « بذلك يفقد فصل المادة عن الصورة ، أو المادة عن الجوهر أهميته البالغة ، التي ملكها لدى أرسطو . فمن خلال العلاقة المتبادلة بين المادة والصورة يتعرف على عملية التطور في المادة نفسها(٤) . لقد انجز ابن سينا من خلال ذلك خطوة عملاقة على طريق الاحاطة الجدلية المعمقة للعلاقة بين المادة والصورة وعلى طريق تعميق عملية تجاوز « الثنائية » الأرسطية بين المادة والصورة .

ان ابن سينا العالم الطبيب ، الذي جسّد على نحو فكري موسوعي نفاذ عصره العربي ـ الاسلامي الذي حقق تطوراً اقتصادياً واجتماعياً وعقلياً عاصفاً ،استطاع ايقاظ الاهتمام بالمادة اهتماماً علمياً «دنيوياً» . فالارهاصات القوية التي تمت ضمن العلوم الطبيعية والحياة الاجتماعية العامة كانت من الأهمية

---

(١) انظر : ابن سينا ، الاشارات.. ، نفس المعطيات السابقة ، القسم الثاني ، ص٨٩ .

(٢) ابن سينا : كتاب المباحثات ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٥ .

(٣) ابن سينا : كتاب الشفاء ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٧ .

(٤) هـ. لاي : دراسة حول تاريخ المادية في العصر الوسيط ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٨ ـ ٨٩ .

بحيث لم يستطع الفكر الفلسفي الا ان يعطيها ابعادها وآفاقهـا الفلسفية النظرية . ان هذا قد تم بالرغم من أن ابن سينا عـاش في فترة انحطاط الدولة العباسية العملاقة وتأسيس سيطرة الأمراء البويهيين على الحياة السياسية في بغداد .

لقد كان من معاصري ابن سينا المـرموقين ابو العـلاء المعري وإبن مسكويه والبيروني والشريف الرضي،وهؤلاء جميعاً طرحوا مشكلات مثيرة واصيلة في حقول الفكر والعلم والاخلاق والأدب . ولاشك ان ابن سينا قد تأثر بهؤلاء ، كما أثر عليهم . وعلاقته مع العالم الكبير البيروني كان لهـا ولاشك بشكل أو آخر انعكاسها في فكره ، وخصوصاً على النحو المادي الهرطقي الذي نحاه .

★ ★ ★

من خلال تحقيق ابن سينا لفكرة الارتباط الوجودي الذي لاينفصم بين المادة والصورة ومن خلال تأكيده على عملية الانتقال المتبادلة بينهما ، كان ضرورياً وطبيعياً ان يصل الى النتيجة التالية ، وهي أن المادة مهمة تماماً كأهمية الصورة من أجل تكوين العالم المادي . انه يؤكد « فللهيولى اذن تأثير في وجود مالابد للصورة في وجودها منه : كالتناهي والتشكل »(١). ان هذا « التأثير » يكمن ، بحسب رايه ، في « ان المـادة تحدد وتشخص (تعيّن) الصورة الجوهرية ... ان كل واحد من هـذين المبدئين ، المـادة والصورة الجوهرية ، هو سبب من أجل الآخر من زاوية ما محددة وبالنسبة الى واقع معين ، وليس من نفس الزاوية»(٢) . وفي «الاشارات والتنبيهات» يرى ابن سينا في أي معنى يكون الواحد من ذينك المبدئين سبباً للآخر : « ... وتشخصت بها (أي بالهيولى) الصورة ، وتشخصت هـي أيضاً بالصورة .. »(٣) .

عن ذلك تتكون بالنسبة الينا نتيجتان :

الأولى تقوم على تأكيد ابن سينا على المادة من حيث تمتعها ، على نحو معين ، بالدور **الرئيسي** تلقاء الصورة ، وذلك في عملية تكوين العالم .

---

(١) ابن سينا : الاشارات .. ـ نفس المعطيات السابقة ، القسم الثاني ، ص ٤٦ .
(٢) ما بعد الطبيعة لابن سينا ـ مأخوذ عن : **E. Bloch** ، ابن سينا واليسارالارسطي، نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٨ .
(٣) ابن سينا : الاشارات .. ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٧ .

أما النتيجة الثانية فتكمن في ابراز ابن سينا نتائج التبادل بين الصورة والمادة في اطار مسألة « التشخيص » .

على هذا الطريق تطرح مسألة الوجود المستقل للصورة تلغاء المادة كلياً جانباً ، ويؤكد على الوحدة الجدلية بين المادة والصورة كتعبير عن وحدة عملية التكون والتحول والتطور في العالم المادي . لقد عملت هذه الآراء على تقريب ابن سينا بشكل حثيث وملح من مواقع الفكر المادي الهرطقي .

★ ★ ★

اننا نرى كم عميقة تلك الجذور التي عمل ابن سينا على غرسها في هيكل بناء التقدم الفكري والاجتماعي . وبعد أن أماط اللثام عن الملامح الجوهرية لـ « مادة » والـ « صورة » ، يتابع ابن سينا جهده الكبير للاحاطة بالحلقات الأخرى من المسألة ، لينشىء من بعد ذلك كله بنياناً نظرياً جعل منه عرضة للملاحقات والاتهامات من قبل المناوئين له .

انه في تحديده لتلك الملامح الجوهرية للمادة والصورة أكد على استقلالية العالم المادي الذاتية من حيث هو عالم موجود مادياً موضوعياً .

وفي الحقيقة ، استطاع ابن سينا الاحاطة بالعالم المادي الموضوعي احاطة فلسفية مادية . لقد طرح مسألة الوجود العياني والمنعكس ، وبذلك توصل الى النقطة المركزية في نظرية المعرفة المادية : « الشيء اما عين موجودة ، واما صورة مأخوذة عنه في الذهن ، ولا يختلفان في النواحي والأمم . واما لفظة تدل على الصورة التي في الذهن . واما كتابة دالة على اللفظ . ويختلفان في الأمم »(١) . هذا يعني :

١ — الشيء (العالم المادي) موجود موضوعياً وذاتياً ، اي مستقلاً عن الصورة الذهنية عنه ، التي يكونها الانسان في دماغه .

٢ — الانسان الاجتماعي المفكر يعكس ذلك العالم في دماغه على نحو فكري مجرد .

٣ — ان عملية الانعكاس هذه لاتختلف ، في ملمحها الجوهري ، من شعب لآخر ، بل انها ضرورية وعامة في وجودها لدى الانسان .

٤ — ان الشيء (العالم المادي الموضوعي) ممكن التعرف عليه فكرياً ،

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦١ .

وليس هنالك من موانع مبدئية . ذلك لأنه قابل مبدئياً للانعكاس المعرفي في دماغ الانسان .

٥ – ان كون عملية الانعكاس المعرفي ضرورية وعامة وواحدة ، من حيث الجوهر، لدى الجميع ، يعني أنه لا يوجد نخبة من الناس تختص بالمعرفة الفلسفية والعلمية ، بل الجميع متساوون في امكانية تحقيق ذلك . وهذا ولا شك ملمح أساسي من ملامح الفكر الانساني الديموقراطي التنويري .

٦ – ان الانطلاق من فكرة « الانعكاس » و « امكانية التعرف » على العالم أدى بابن سينا الى الوقوف في وجه نظرية افلاطون المثالية في « التذكر » كسبيل للمعرفة ، وفي وجه الآراء الغيبية الحدسية والايمانية في المعرفة .

في كل ذلك كان ابن سينا صادقاً بالدرجة الأولى مع نفسه كعالم تجريبي ذي عقل متوثب يعلق كل الآراء لكي يصل الى الحقيقة(١) . كما ينبغي القول بأن ابن سينا كان من الوجوه البارزة التي تبنت وطورت المذهب الاسمي Nominalism (٢) ودافعت عنه . ومن المعروف أن هذا المذهب ينطلق من ان « المفاهيم » الانسانية لا تملك وجوداً مستقلاً عن « الواقع المادي » الذي تعكسه هي ، وانما هي بالضبط « انعكاسه » .

والآن نحاول تقصي مسألة علاقة الواقع المادي ذلك ب « واجب الوجود بذاته » . لقد رأينا أن ابن سينا قد اعتبر الصورة موجودة من حيث الفعل (كما اعتبرها موجودة ايضاً من حيث الامكان) والمادة من حيث الامكان . وهذا يعني ، ضمن ما يعنيه ، ان « الهيولى والصورة ، لا تكونان في درجة التعلق والمعية ، سواء »(٣) . ولذلك فمن الضروري البحث عن تلك « الحلقات » التي تعمل ، من بعيد ، على ايجاد الرباط بين المادة والصورة .

ان في « بحثنا » هذا نقترف مفارقة او تناقضاً مع طرحنا الأخير لـ « استقلالية الذاتية » للعالم المادي . هكذا يبدو الأمر . وهو فعلاً كذلك . الا اننا سوف « نكتشف » لاحقاً بأن هذا التقسيم الوجودي (واجب وجود بذاته ، وعالم مادي) ما هو الا عملية تعسفية ليس لها حقيقة في منظومة ابن سينا الفلسفية ، وبأن ليس هنالك سوى عالم واحد

---

(١) انظر : ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣ .

(٢) Nominalismus

(٣) ابن سينا : الاشارات ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٤ .

مادي تسوده قانونية ذاتية هي هو نفسه . فلنتتبع اذن العملية في ابعادها وآفاقها هذه .

لقد كتب ابن سينا : « الهيولى توجد عن سبب أصل وعن معين بتعقيب الصورة . اذا اجتمعا ، تم وجود الهيولى »(١) . أما مايعنيه ب « السبب الأصل » ، فهو واجب الوجود بذاته . وما يعنيه ب « المعين » فهو الحركة . ومن أجل كشف ماهية وأبعاد العلاقة بين الهيولى — والعالم المادي عموماً — وبين واجب الوجود بذاته، ينبغي معرفة ماهو هذا «الواجب الوجود بذاته» . ففي كتابه « المباحثات » أبان ابن سينا أن «الوجود البرىء عن المادة : اما واجب الوجود ، فهو واحد هو مبدأ للحركة بوجه ما فتقدم . واما غير واجب الوجود ، فهو واسطة بينه وبين الأجرام ، فهو أيضاً مبدأ للحركة »(٢) .

وفي موضع آخر يحدد ابن سينا علاقة الطرفين بأنها « نسبة تمام الى نقص »(٣) . والآن حينما نلاحظ الوجود — متتبعين في ذلك ابن سينا نفسه — ليس بالنسبة الى « القدم » (حيث نجد القديم من حيث الذات والقديم من حيث الزمان) ، فاننا سوف نواجهه من خلال ثلاثة قطاعات ، وبالتالي ثلاثة مفاهيم : الأول هو الضرورة او الوجوب ، الثاني هو الامكان ، والثالث هو الواقع المتحقق . وانطلاقاً من ذلك يصبح الوجوبُ هو « الأول » ، والامكانُ المادةَ ، والواقع العالمَ المادي المتكوّن .

ان « الأول — واجب الوجود بذاته هو السبب الأصلي ، الذي ، كما رأينا سابقاً ، يمنح الهيولى القدرة على اكتساب الصور . الا أن هذا «الأول» لايتضمن لا حركة ولا ارادة(٤) . فهو غير خاضع لأي تحديد سوى انه « موجود بالضرورة » اطلاقاً(٥) . انه ليس بجسم ولا بمادة جسمية ، ليس بصورة جسمية ولا بصورة عقلية في مادة مصورة . انه لاينقسم

---

(١) ابن سينا : الاشارات .. ، نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٨٦ .

(٢) ابن سينا : كتاب المباحثات . ضمن : عبد الرحمن بدوي ، نفس المعطيات السابقة، ص ١٩٥ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٨٢ .

(٤) ابن سينا : الاشارات .. نفس المعطيات السابقة ، القسم الثالث ، ص ١٥٦ .

(٥) ابن سينا : كتاب المباحثات — ضمن : عبد الرحمن بدوي ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٠ .

لا بحسب الكم ولا بحسب الكيف ولا بحسب المبادىء(١) . بل أكثر من ذلك، انه لايُفهم الا من خلال اسمه . انه واحد ، « وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي »(٢) . ومن حيث هو كذلك ، يثبت انه « عاقل لذاته معقول لذاته »(٣) . ان ابن سينا يوغل في هذا « التحديد السلبي » للواحد الأول ، بحيث يجعل منه بريئاً « عن العلائق والعهد والمواد ، مما يجعل الذات بحال زائدة »(٤) . ذلك لأنه (أي واجب الوجود بذاته) اذا لم يُحدَّد على هذا النحو ، فان وحدانيته سوف تتضمن حيثيتين . وهذا مايناقض « ذاته »(٥) . لقد انكر ابن سينا امكانية البحث عن اي تمايز ضمن«الأول».

ان نفي الصفات والحيثيات عن هذا « الأول » ، ان تعريته من أي تحديد « ايجابي » بارجاعه اطلاقاً الى كونه « الأول » ، أي بنفي أي تحديد مضموني له ، قد جعل منه مفهوماً مقارباً لل « عدم » .

ولكن ابن سينا لا يقف عند هذا التحديد السلبي لل «أول» . بل يؤكد في مواضع اخرى عديدة انه (أي الأول) العلة لكل شيء. وباعتبار انه كذلك، أي الأول ، فانه معلول لذاته . في هذه النقطة ومن خلالها نبلغ مرحلة حاسمة في فكر ابن سينا الفلسفي .

ان الايغال في تجريد « الأول » من الصفات والحيثيات جعل منه يخضع لضرورة عالمية . فهو (أي الأول) « لايتغير سواء كان التغير زمانياً أو كان تغيراً بارادته (خط التشديد مني : ط.ت) »(٦) . هذه المسألة تظهر بوضوح اذا اخذنا بعين الاعتبار حقيقة أن ابن سينا لجأ الى فكرة «الفيض»، التي حولها الفارابي الى نظام فلسفي عارض فيه النصية الدينية القائمة على « الخلق » عن عدم .

لقد قرأ أيضاً ابن سينا كتاب « ثيولوجيا » . وعنه استقى نظريته في الفيض عن واجب الوجود بذاته . ولكنه — ابن سينا — اخذ نظريته هذه عبر تأثره بارسطو اولاً وبالرواقية ثانياً ، بشكل مباشر أو غير مباشر .

---

(١) ابن سينا : النجاة — ص ١٢٨ .

(٢) ابن سينا : نفس المصدر السابق — ص ٢٥٢ .

(٣) ابن سينا : الاشارات ... ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٨ .

(٤) نفس المصدر السابق والصفحة .

(٥) نفس المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

(٦) ابن سينا : شرح كتاب حرف اللام — نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٠ .

وكحصيلة عميقة الابعاد والآفاق للفكر السينوي الفلسفي يبرز « العالم » في وحدة مادية ، علته ومعلوله منه ، أي من العالم واليه . لنقرأ ابن سينا : « أقول : ان صدور الفعل عن الحق الأول انما يتأخر عن البدء الأول لابزمان، بل بحسب الذات »(١) . ان ما « يصدر » عن « الحق الأول » هو **من هذا الحق الأول وعنه** ، كثيراً كان أو واحداً : « ان الواحد من حيث هو واحد ، انما يوجد عنه واحد ... وليست الكثرة له (للمعلول) عن الأول . فان مكان وجوده أمر له بذاته ، لابسبب الأول ، **بل له من الأول وجوب وجوده** (خط التشديد مني : ط.ت) ، ثم كثرة انه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة ، لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لا تمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة اضافية »(٢) .

في الحقيقة ، نحن لانستطيع فهم كيفية « صدور » الكثرة عن الواحد لدى ابن سينا بمعزل عن رأيه الجوهري حول «الواحد» كعلة لذاته وكمعلول لذاته . ان « وجوب وجود » المعلول الكثير عن الأول هو العقدة الفاصلة في الأمر .

لقد كتب ابن رشد عن «الفلاسفة المشرقيين» ، وابن سينا احدهم(٣) ، أنهم « يرون ان الآلهة عندهم ، هي الاجرام السماوية على ماكان يذهب اليه »(٤) . ان هذا القول يعني ، بالنسبة الى ابن سينا ، التأكيد على أن « الموجود الأول » من العالم وضمنه .

وبالطبع ، لم يكن لابن سينا ان يصل الى هذه النتيجة الفلسفية انطلاقاً من فكرة « الفيض » فقط ، وانما لعبت نظرية « قدم العالم » الارسطية والنظرية الرواقية حول « العلة والمعلول » أو « التأثير والتأثر » ضمن العالم الذي هو « جسم مادي » ، دوراً كبيراً في هذا المضمار .

بعد التعرف على هذه الجوانب الأساسية من الفكر السينوي لانستطيع أن نأخذ كلام ابن سينا على عواهنه حين يقول : « فعل الباري مخالف لافعالنا . فانه لايكون تابعاً لتخيل . وكذلك ارادته مخالفة لارادتنا ، فان

---

(١) ابن سينا : تفسير كتاب « اثولوجيا » من الانصاف . ضمن : عبد الرحمن بدوي ـ ارسطو عند العرب ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٧ .

(٢) ابن سينا : النجاة ـ ص ٢٧٣ حتى ٢٧٨ .

(٣) انظر : ابن طفيل : حي بن يقظان ، الطبعة الخامسة ـ دمشق ١٩٦٢ ، ص ١٤/٤ . وايضا : ابن رشد ، تهافت التهافت، القاهرة ١٩٦٥، القسم الثاني ، ص٦٣٩ـ٦٤٠ .

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٦٤٠ .

فعله كما قال : كن فيكون »(١) . ان ابن سينا يكمل الصورة حول « فعل الباري » بقوله : « صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري ، اذ هي معلومة له ، وعلمه لها سبب وجودها »(٢) . ففعل « كـن » هو ، كما يظهر من الاستشهاد ، فعل **ابداع** وليس فعل **خلق** او تكوين او احداث : « الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان . وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط . فالابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث »(٣) . وعلى هذا ، فان فعل « كـن » لايمكن فصله عن الفعل الآخر المطابق « فيكون » . فكلاهما وجهان لشيء واحد ، لحقيقة واحدة .

لقد رفض ابن سينا القول بـ « الخلق الزماني » كقول باطل(٤) . ذلك لأنه بحسب ذلك « يتوجب على الباري ان يتغير من وضع الى آخر . فعليه أن ينتقل من وضع عدم الاستطاعة الى وضع الاستطاعة . أو لأنـه بحسب هذه الفرضية يتوجب على الموجودات ان تتغير من وضع عدم الامكان الـى وضع الامكان دون أي سبب خاص آخر »(٥) . بل أكثر من ذلك . ان ابن سينا يرى في « نجاته » ان القول بابداع « المعلول » من حيث الذات وليس من حيث الزمان يجعل الفاعل افعل ، لأنه ادوم فعلاً .

وقد رأينا ان ابن سينا يلجأ مبدئياً الى مفهومي « العلة » و « المعلول » ليظهر العلاقة بين المبدِع والمبدَع ، هذه العلاقة المتسمة بالتعادل من حيث « **الوجود** » . اذ ان كليهما قديم وجودياً ، أي ان الزمان لايحدُ هنا من قدمية هذين القطبين . أما وجه الخلاف والتمايز والمفاضلة بينهما ، فانه يبرز في مسألة **الماهيــة** . لقد كتب ابن سينا مبيناً تلازم وجود العلة مع وجود المعلول : « فاذا وُجدت (العلة) ، كانت طبيعة أو ارادة جازمة أو غير ذلك . وجب وجود المعلول . وان لم توجد وجب عدمه . وأيهما فرض أبداً ، كان ما بازائه ابداً . . »(٦) ولذلك « لما كان كل واحد منهما يرتفع

(١) ابن سينا : كتاب المباحثات ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣٣ .
(٢) ابن سينا : كتاب المباحثات ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣٣ .
(٣) ابن سينا : الاشارات.. ، نفس المعطيات السابقة، القسم الثالث ، ص ١١٥-١١٦.
(٤) ابن سينا: تفسير كتاب « اثولوجيا »من الانصاف، نفس المعطيات السابقة ، ص٤٧ .
(٥) ابن سينا : كتاب الشفاء ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٥٦ .
(٦) ابن سينا : الاشارات .. ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٢ .

الآخر برفعه ، فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر »(١) . ولايضاح هذه المسألة الجوهرية يلجأ ابن سينا الى التشبيه « وهو أن العلة ؛ كحركة يدك بالمفتاح ؛ إذا رُفعت ، رُفع المعلول ، كحركة المفتاح »(٢) .

وبما أن العلة ارفع من المعلول ذاتاً وماهيةً ، فلذلك يقال : « وأما المعلول ، فليس اذا رفع ، رفع العلة . فليس رفع حركة المفتاح ، هو الذي يرفع حركة يدك . وان كانت معها . بل يكون انما امكنَ رفعها . لأن العلة : وهي حركة يدك كانت رفعت . وهما – اعني الرفعين – معاً بالزمان ، ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات . »(٣)

وهنا ينبغي استعادة فقرة من « الاشارات » أثبتناها سابقاً ، وهي تلقي ضوءاً ساطعاً على طبيعة العلاقة بين « العلة » و «المعلول». في ذلك يقول ابن سينا : « وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على **الحال** (خط التشديد مني : ط.ت) التي بها تكون علة »(٤) . لاشك انه يوجد ، بحسب ذلك ، **مستوى ما من التجانس** بين العلة والمعلول ، وذلك لكي يكون المعلول معلولاً **لــ** علة .

هكذا ، وعلى هذا النحو ، نجد اتجاهاً قوياً **ضرورياً** قائماً على تلاشي المفاضلة الذاتية بين العلة والمعلول . وبذلك تلتقي الأولى بالثاني ليس فقط من حيث القِدم الوجودي ، وانما ايضاً من حيث تجانس الماهية .

ومرة اخرى نجد انفسنا أمام الفكرة السينوية العملاقة ، فكرة العالم الواحد المادي المجسدة بفكرة « الموجود الأول » من حيث هو علة ذاته ومعلولٌ لذاته **على حد سواء وفي آن واحد** .

★ ★ ★

والآن نحاول رصد الجوانب الأساسية من نظرية ابن سينا حول العالم كما عرضناها سابقاً :

١ – الارتباط الوجودي العضوي بين المادة والصورة ، اللتين تكونان العالم .

---

(١) ابن سينا : الاشارات .. – نفس المعطيات السابقة ، القسم الثاني ، ص ٨٩ .
(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٩٠ .
(٤) ابن سينا : نفس المصدر السابق – القسم الثالث ، ص ١٠ ١ – ١١١ .

٣' ـ العلاقة الجدلية بين المادة والصورة ، بحيث تتحول الأولى الى الثانية ، وبالعكس . هذا يعني الرفض لـ « ثنائية » واجب الوجود وممكن الوجود . اذ ليس لديه سوى « عالم واحد » ، على النحو الذي ابنّاه . فـ « واجب الوجود » يشكل مع « ممكن الوجود » وجوداً واحداً ذا **مظهرين**، واحد عليّ وآخر معلولي .

٤' ـ ان الوجود الحقيقي (العالم) يوجد فقط من حيث هو متحرك، من حيث حركته النوعية ، بمعنى صيرورته وتحققه .

٥' ـ ان الوجود الحقيقي ذاك موضوعي في وجوده ولكنه يكتسب صورة ذهنية في دماغ الانسان .

٦' ـ الوجود الحقيقي (العالم) هو كذلك باعتباره ضرورياً في وجوده ، وباعتباره هو نفسه ينبوع الضرورة . ان وجوده ضروري بذاته دائماً . فالبحث عن مصادر اخرى له خلف ، لكونه ضرورياً على النحو **الذاتي**.

٧' ـ عن ذلك تنبثق النتيجة الضرورية ، وهي ان قانونية وجوده منه وفيه واليه . ان ابن سينا في هذا لم يؤكد السببية الطبيعية فقط ، وانما أيضاً الحقيقة التالية، وهي ان ليس هنالك من عوامل أخرى تفعل في العالم غير عوامله هو نفسه .

٨' ـ من الضروري جداً الاشارة الى راي ابن سينا في كيفية معرفة واجب الوجود للعالم . ان هذه مسألة تحمل في اثنائها آفاقاً رحيبة تمت في اتجاه التأكيد على أن ليس لدى ابن سينا سوى عالم **واحد** ، يمكن تسميته بـ « العالم المادي الطبيعي » او «العقل الكوني الكلي » . والنتيجة في كلتا الحالتين واحدة . لقد كتب ابن سينا ان « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ماتحقق . ويعقل مابعده من حيث هو علة لما بعده ، منه وجوده »(١) . ان واجب الوجود يعقل ذاته **من حيث هو علة ذاته** ، ويعقل غيره ـ مابعده ـ **من حيث هذا الغير معلول له** . اين وجه الثنائية في هذا المقال ؟ ليس هنالك شيء من هذا ؛ انه واحد . امّا بالنسبة الينا ، فان الأمر الذي طرحه ابن سينا هنا على غاية من الخطورة والأهمية : ان ابن سينا هنا يشير ، ولو على نحو غير متميز وواضح ، الى واقع جدلي جوهري ، وهو ان السائد في العالم هو «التأثير والتأثر الشاملان المتبادلان» . فبحسب

---

(١) ابن سينا : نفس المصدر السابق ـ ص ٢٠١ .

ذلك ، ينتفي القول بوجود سبب « واحد » للعالم ، بل هناك اسباب لاتحصى . وكل من هذه الأسباب هو في نفس الآن مسبب . ان العلة تستدعي معلولها ، وهذا « المعلول » هو على نحو معين من الانحاء علة للعلة السابقة التي هي على هذا النحو المعين « معلول » . ان هذا يعني أول مايعني ان **العالم** ليس هو **أحد** وجوهه أو جوانبه ، وانما هو كل وجوهه أو جوانبه. انه يحتوي أصلاً الفعل ورد الفعل على نحو متبادل . وبالطبع ، من الضحالة أن نسم هذه الرؤية للمسألة بميسم الثنائية . هاهنا يمكن الحديث **بشكل جوهري** عن الواحد المتكثر والكثرة الموحدة . وهذا هو ولاشك جدلية المكتسب الكبير الذي حققه ابن سينا ، وتجاوز من خلاله ارسطو والماديين الطبيعيين الميكانيكيين .

أما الجانب الهرطقي في المسألة ، فانه يكمن في ان ابن سينا قد رفض، بشكل مباشر أو غير مباشر ، الاخذ بمبدأ التسلسل ، وبالتالي التوقف بالتسلسل عند سبب نهائي ليس بعده من أسباب أخرى ، كما هو الحال بالنسبة الى « المحرك الذي لايتحرك » لدى ارسطو . انه لم ينطلق أصلاً — وهذا يمكن اكتشافه في فكر ابن سينا اذا اخذ في كليته — من مثل هذا التسلسل ، بل ، كما رأينا ، من واقع التأثر والتأثير الشاملين المتبادلين .

ان ابن سينا حينما يقول ان واجب الوجود « يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً »(١) ، فانه — انطلاقاً من قوله بواجب الوجود كعلة لذاته وكمعلول لذاته — من الضلال ان نفهم المسألة من منطلق « التسلسل » الذي اشرنا اليه فوق . ذلك لأن واجب الوجود « يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها » . ليس هنالك من « اضافة » في العالم ، بل الكل ضروري من حيث العقل الكلي (واجب الوجود) . بالطبع ، يوجد ضمن هذا « الكل الضروري » « ممكن جزئي » . وهذا تعبير عن ان **الجوهر** ، أي واجب الوجود أو العقل الكلي ، يتمظهر في اشكال عديدة هائلة يضمحل منها الواحد لينشأ مكانه شكل آخر .

والآن ننتقل الى جانب آخر من جوانب « العالم » كماطرحه ابن سينا، وهو « الجزء الذي لايتجزأ » وموقفه منه .

٣ — ان قضية « الجزء الذي لايتجزأ » قد احتلت مكاناً ليس ذا شأن كبير في منظومة ابن سينا الفلسفية ، وان كان ذا دلالة بليغة بالنسبة

---

(١) ابن سينا : نفس المصدر السابق — نفس الصفحة .

الى آراء ابن سينا العامة في الوجود. لقد كتب في احدى رسائله الفلسفية حول « مذهب الجوهر الفرد عند اليونان ، فيقول ان الراي القائل بأن الأجسام مركبة من الهيولى (المادة) والصورة لم يحدث في الأقدمين الا اخيراً ، بعد الوف من السنين . لأن أوائلهم كانوا يرون ان الأجسام متقررة الوجود من اجزاء لها لاتتجزأ وأن من اجتماعها يحدث الجسم ، ولم يزل هذا الراي فيهم مدة ، وكان مقبولاً مسلماً ، ثم جعل يضمحل قليلاً على طول الرؤية واطلاع المتأخر على ماقصر عنه المتقدم حتى انفسخ بالجملة آخره ، وانفسخ ايضاً ماكان يتشعب منه من الآراء واستقر راي الجملة كالاجماع على أن الاجزاء التي تتجزأ لايمكن ان تكون مبادىء لوجود الاجسام »(١) .

من هذا النص نستنتج ١ - ان ابن سينا قد عرف حقاً مذهب « الجزء الذي لايتجزأ » اليوناني ، وانه ٢ - رفض هذا المذهب رفضاً قاطعاً .

وفي « اشاراته وتنبيهاته » يعرض ابن سينا آراء ممثلي هذا المذهب على النحو التالي : « من الناس من يظن : ان كل جسم ذو مفاصل ، تنضم عندها اجزاء غير أجسام ، تتألف منها الاجسام . وزعموا ان تلك الاجزاء ، لاتقبل الانقسام : لاكسراً ، ولا قطعاً ، ولا وهماً ، ولا فرضاً . وان الواقع منها في وسط الترتيب ، يحجب الطرفين عن التماس »(٢) .

وفي رفضه لهذا المذهب يركز ابن سينا على النقطة الاخيرة من حججهم . فنراه يتابع « ولا يعلمون : أن الأوسط اذا كان كذلك ، لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً ، غير مايلقاه الآخر . وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره »(٣) . ان ابن سينا يجادل ضد فرضية الجزء الذي لايتجزأ ، كما يظهر من قوله الأخير ، آخذاً بعين الاعتبار الفرضية المعاكسة : اذا افترض المرء وجود مثل هذا الجزء الذي لايتجزأ ، فانه لايستطيع آنذاك التحدث عن « جهتين » لهذا الجزء . ذلك لأن عدم تجزؤ وانقسام الجزء يعني هنا انه (أي الجزء) النهائي والاخير . وهذا يؤدي الى القول بالتلاقي والمداخلة الكلية بين جهات جزئين يحجز بينهما جزء أوسط . وهذا اللقاء

---

(١) ابن سينا : رسالة في الاجرام العلوية ــ ماخوذ عن كتاب : مذهب الذرة عند المسلمين تأليف س. بينس، نفس المعطيات السابقة ، ص ٩٢ .

(٢) ابن سينا : الاشارات .. ، القسم الثاني ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٣ .

(٣) ابن سينا : نفس المصدر السابق ــ ص ١٥ .

« المتوهم للمداخلة ، يوجب أن يكون ملاقي الوسط ، ملاقياً للطرف الآخر ، ملاقاة الوسط له . وان لايتميز في الوضع . اذ لافراغ عن لقائه . فحينئذ لايكون ترتيب ، ووسط ، وطرف ولا ازدياد حجم »(١) . وفي الوقت الذي ينفي فيه ابن سينا المداخلة بين جهات الجزئين الموجود بينهما جزء وسط ثالث على هذا النحو ، فانه ، من طرف آخر ، يقول بمداخلة محدودة جزئية بين تلك الجهات . فليس هنالك ملاقات « بالأسر ، بل بقي فراغ وانقسم مايتلاقى »(٢) .

هكذا يرفض ابن سينا مذهب الجوهر الفرد — القول بجزء لايتجزأ — انطلاقاً من اعتبارات ذات دلالة دقيقة حقاً . وقد انطلق ابن سينا في ذلك من اعتباره «أن للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً»(٣) . وكون الجسم متصلاً ، الى جانب كونه منفصلاً ، يعني ان الاجزاء المكونة له تلتقي عن طريق التماس . وهذا الوضع يشترط بدوره أن يكون للاجزاء « جهـات » . ان « الجهة » كما يعرفها ابن سينا ، هي « حدٌ في . . . الامتداد ، غير منقسم فهو (اي الحد) طرف الامتداد ، وجهة الحركة »(٤) في جزء متحرك .

وبما أن الجزء يمتد على نحو لانهائي ، بمعنى تجزئه اللانهائي ، فان الجهة ، التي اعتبرها ابن سينا غير منقسمة ، تتواجد بشكل دائم تباعاً في أجزاء الجزء المنقسم . وحينما يبرز ابن سينا امكانية التجزئة اللانهائية للجزأ في الوهم(٥) ، فانه يعارض هذه الامكانية بامكانية التجزئة اللانهائية في الواقع . ان قول ابن سينا بالامكانية الأولى ينبغي ان يقيّم انطلاقاً من فكر ابن سينا العلمي نفسه . فمما لانشك فيه أنه تمسكاً بالروح العلمية اراد ان يطرح المسألة تلك على شكل فرضية . فالوهم الذي يتحدث عنه ابن سينا ماهو الا الافتراض المبدع . لقد اعوزت ابن سينا الآلاتالتكنيكية الدقيقة التي يستطيع من خلالها تحقيق رأيه حول الانقسام اللانهائيللجزء، فترك ذلك يتحقق فعلاً في قرننا العشرين هذا .

وهنالك زاوية اخرى هامة تتعلق بآراء ابن سينا حول الجزء المنقسم

---

(١) ابن سينا : نفس المصدر السابق — ص ١٦ .

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة السابقة .

(٣) نفس المصدر السابق — ص ٢٢ .

(٤) نفس المصدرالسابق — ص ١٢٤ .

(٥) نفس المصدر السابق — ص ٢١ .

أبداً ، وهي ان الجزء هذا يوجد فقط ضمن علاقة عضوية مع الزمان والحركة . وانطلاقاً من هذه العلاقة نجد الزمان والحركة نفسيهما ، كالجزء نفسه ، متصلين . ومن حيث هما كذلك ، أي متصلان ، يعتبران أيضاً قابلين للانقسام بشكل لانهائي . لقد عبر ابن سينا عن هذا بوضوح ، حيث يقرر « .. أنه لايتألف ... مما لاينقسم ، حركة ولا زمان »(١) . أن ابن سينا قد انطلق في رايه هذا من وجهة نظره الأساسية حول « المادة » و « العالم المادي » . فالعالم المادي هذا قديم وابدي من حيث هو متحرك وموجود في زمان . وهكذا ايضاً الجزء الذي ينقسم أبداً ، هذا الجزء الذي هو صورة مصغرة عن العالم الكبير .

ومن يتبصر في وضع المسائل على هذا النحو السينوي ، يتبين له أن ابن سينا قد رفض الأخذ بالتصور الميتافيزيقي القائم على التسلسل في الموجودات الذي ينتهي أخيراً بموجود أعلى . إن التسلسل مطلق ، بمعنى انه لايوجد سبب **واحد** للوجود ، بل اسباب لاتحصى . ذلك لأن كل حلقة من حلقات الوجود هي في نفس الوقت سبب ومسبَّب . وهذا الراي قد شهدناه سابقاً بمناسبة الحديث عن «واجب الوجود» و «ممكن الوجود» .

ان أفكار ابن سينا حول « الجزء الذي لايتجزأ » تمنحنا القناعة بأنه قد عرف حقاً الذرية اليونانية من خلال مؤلفات ارسطو ومفكرين اغريقيين آخرين ، كما من خلال المتكلمين من اشاعرة ومعتزلة . وآراؤه هذه امتداد خلاق لآراء هشام بن الحكم والنظام حول مسألة الجوهر الفرد . والذي يجمع بين هؤلاء المفكرين هو معارضتهم المباشرة للذريين الاشاعرة الذين انطلقوا في تبنيهم لمبدأ الجزء الذي لايتجزأ من مصادرات ايمانية تقوم على الاقرار بوجود قدرة غيبية بامكانها تجزيء الجزء الى حيث يتوقف عن ذلك .

ان رفض ابن سينا لهذا التصور « الذري » اقترن بتأكيده على أن ليس من بداية ولانهاية للعالم ، وعلى ان هذا العالم موجود من خلال ذاته ، وليس من خلال علة غائية موجودة خارجاً عنه .

هكذا نجد مرة أخرى وبشخص ابن سينا البرهان على أن فكرة فلسفية ما ــ ونعني هنا فكرة الجزء الذي لايتجزأ ــ يمكن ان تفسر على مناحي مختلفة جذريا . ففكرة الجزء هذه ، التي نشأت وتطورت على ايدي الذريين الماديين اليونان ، يحاول تفسيرها ضمن علاقات اجتماعية

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص٢٢ .

طبقية معينة ومستوى علمي محدد على نحو مثالي ايماني ، بينما رفضها انطلق من مواقع فلسفية مادية هرطقية .

ان ابن سينا ، الذي حقق الخطوة الاولى على طريق تجاوز الاطار المثالي والديني لمشكلات الوجود والمعرفة بشكل مفصح عنه وحازم ، سوف يجد لاحقاً في اشخاص مفكرين كبار ، امثال ابن طفيل وابن رشد ، المكملين الاكثر تميزاً ووضوحاً في تلك المشكلات .

وبكلمة اخيرة نود ابراز ان ابن سينا ، الذي تأثر بأرسطو — في قضية قدم المادة — وبأفلوطين والفارابي — في قضية الفيض الوجودي — ، استطاع الوصول الى مذهب فلسفي واحدي Monism اكد من خلاله على « العالم الواحد مادياً » ، هذا العالم الذي هو ، في آن واحد علة ومعلول . وان ما سيسميه سبينوزا لاحقاً بـ « الطبيعة الطابعة » و « الطبيعة المطبوعة » نجده هنا لدى ابن سينا — طبعاً مع وجود فوارق في الحزم والوضوح المادي — تحت مفهوم العالم العلة والعالم المعلول ، أو العالم كواجب وجود والعالم كممكن وجود .

ان ابن سينا ، ومن بعده بشكل خاص ابن رشد ، لم يساهم فقط في تكوين الفكر الاوربي الحديث القائم على مذهب وحدة الوجود ، وانما ساهم فعلاً الى حد ملحوظ في تكوين « التصوف » الاسلامي العربي الوسيط . هذا نلاحظه بقوة في البنية الصوفية لفكر الحلاج وابن عربي لاحقاً — قضية الحقيقة الواحدة و « احوالها » عند هذا الاخير مثلاً — .

ابن طفيل الامتداد الطبيعي لفكر ابن سينا المادي الهرطقي

١ ـ الرمزية الفلسفية والارهاب الفكري الغزالي .

ان معالجة الجوانب المادية الجوهرية في فكر ابـن طفيل الفلسفي تشترط على نحو ضروري معالجة الوضع السياسي والفكري في عصره في الأندلس . وقد حاولنا ذلك في فصل سابق من هذا الكتاب . الا انه يبقى ضرورياً التعرض لذلك الوضع عبر معالجتنا لفكر ابن طفيل المادي، وبالعلاقة مع « الرمزية » أو « التقية » التي سادت آنذاك .

لقد وصلنا من أعمال ابن طفيل الفلسفية قصته الشهيرة « حي بن يقظان »(١) . وقصته هذه لايمكن في الحقيقة استيعابها ووضعها في مكانها من تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط، بمعزل عن تفهم دقيق لظاهرة الرمزية أو التقية تلك . فالازدواجية في الطرح للمشكلات الوجودية والمعرفية ، هذه الازدواجية التي تلف القصة تلك من اولها حتى آخرها ، تجد حلها الصحيح ، اذا كشفت الملامح الإساسية للوضع السياسي والعقلي آنذاك . ان احد هذه الملامح يكمن في التناقض المتنامي آنذاك بين « الحكمة » والعلوم الطبيعية من طرف و « الشريعة » في جوانبها النصية مـن طرف آخر ، اي بين المتعصبين من رجال الدين والفلاسفة والمفكرين الأحرار . وقد كان تعاظم هذا التناقض تعبيراً غير مباشر عن الكفاح الذي دارت رحاه على نحو مكشوف ومستتر بين الارهاصات الاجتماعية البورجوازية المبكّرة والجذور الاقطاعية العميقة في الحياة العامة للمجتمع آنذاك .

في ذلك الكفاح كانت « النصّية » المعادية للتقدم الاجتماعي والفكري

---

(١) في احتفال حدث في بيروت عام ١٩٦٢ بمناسبة مرور ٨٥٠ سنة على ميلاد ابن طفيـل تحدث المندوب المراكشي عن اكتشاف مخطوطة جديدة لابن طفيل تحمل عنوان « شعر ابن طفيل حول الطب العام » انظر حول ذلك : مجلة « الطريق » ، بيروت ١٩٦٢ ، عدد كانون الثاني وشباط ، ص٦٤ـ٦٧ .

قد فقدت الكثير من مواقعها . ومن قبل شهدنا هذا الاتجاه في الشرق العربي الاسلامي يكتسب مضامينه اكثر فأكثر . وقد مهد لذلك الاتجاه الفارابي . ثم اتى ابن سينا فاكسبه طابعاً حازماً في وضوحه الفلسفي المادي الهرطقي ، كما رأينا هذا في حينه . بل قبل الفارابي اخذ ذلك الاتجاه يتكون ويتبلور على أيدي المعتزلة بمعارضة متميزة وواضحة كثيراً أو قليلاً للاتجاه النصي (الارثوذوكسي) . وقد ، رأينا كما سنرى ، ان احدى نقاط المجابهة والمعارضة بين هذين الاتجاهين كانت « قدمية » العالم المادي . كما رأينا انه على طريق تأكيد « القدمية » هذه قد امكن الوصول الى «العالم أو الوجود الواحد مادياً » .

ان رد الفعل ، الذي ابداه الاتجاه الآخر الايماني ، كان عنيفاً . ولاشك أن « الغزالي » (١٠٥٩ — ١١١١) قد استطاع اكساب رد الفعل هذا وتائره القصوى .

ان كفاح الفلسفة السينوية الناحية نحواً مادياً هرطقياً والتي نشأت وتطورت كمرآة فكرية فذة لذلك العصر ضد محاولات تطويع العقل الانساني من خلال أطر نصيّة فاقدة للحياة ، ان ذلك الكفاح كان مهمة فكرية نظرية ضرورية لاكساب خطوات التقدم على طريق الاقتصاد النقدي البضائعي البورجوازي المبكر وعلى طريق العلم الطبيعي والتكنيكي والاجتماعي اطارها النظري العام .

لقد ذكرنا ان الغزالي كان ، في فكره الفلسفي ، قمة الاتجاه الايماني . ففي كتابيه الأساسيين « تهافت الفلاسفة » و « المنقذ من الضلال » يشهر الغزالي حملة شاملة ضد الفلسفة والفكر العقلاني المادي عموماً . لقد كتب بوضوح : « وعلمت يقيناً انه لايقف على فساد نوع من العلوم ، من لايقف على منتهى ذلك العلم (أي الفلسفة) »(١) وانسياقاً مع هذا الرفض للفلسفة ، فقد وجب تكفير الفلاسفة السابقين واللاحقين : «فوجب تكفيرهم (للفلاسفة اليونان) وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين ، كابن سينا والفارابي وغيرهما »(٢) .

لقد مارس الغزالي دوراً مدمراً ضد الفلسفة . وهو في ذلك استفاد كثيراً من تجارب السابقين ، وفي طليعتهم الاشاعرة ، في كفاحهم ضد الافكار

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال — الطبعة التاسعة ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٧٤ .
(٢) نفس المصدر والمعطيات السابقة ، ص ٧٨ .

العقلانية الهرطقية للمعتزلة .

لقد قسم الغزالي الفلاسفة الى ثلاثة اقسام :

« الصنف الأول : الدهريون : وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع .. وهؤلاء هم الزنادقة . والصنف الثاني : الطبيعيون : وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة .. فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ، ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم ... الا ان هؤلاء .. ذهبوا (الى) ان النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وانكروا الجنة والنار ... وهؤلاء أيضاً زنادقة ... الصنف الثالث : الالهيون : وهم المتأخرون منهم [مثل] : سقراط ... وارسطاليس .. وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية .. ثم رد ارسطاليس على افلاطون وسقراط ، ومن كان قبله من الالهيين ... ، الا انه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين ، كابن سينا والفارابي وغيرهما »(١) . وبالنسبة الى الـ « الهيين » ، فان « مجموع ماغلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلاً ، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر . ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب « التهافت » . أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة الاسلاميين وذلك في قولهم :

١ ـ ان الاجساد لا تحشر ، ...

٢ ـ ومن ذلك قولهم : « ان الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات » ...

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وازليته ، فلم يذهب احد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل »(٢) .

عن اقوال الغزالي هذه نستنتج نقطتين ::

١ ـ الموقف الغزالي الحازم من مكافحة الفكر الآخذ بملامح مادية هرطقية ، والدعوة الى موقف صوفي يعلق قضية الوجود والمعرفة من حيث هي قضية فلسفية انسانية . والحقيقة ، ان الغزالي نفسه انتهى الى هذا

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٧٦ ـ ٧٨ .
(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ٨٣ ـ ٨٤ .

الموقف الصوفي المرتاب الذي يلحق الانسان والعالم المادي دفعة واحدة بعلة غائية قبلية . فهو في الوقت الذي كفر فيه الفلاسفة في القضايا التي اشرنا اليها ، يجهز على « الملاذ » الاخير للعلم والعلماء ، الذي اعتقد انه (اي ابن سينا) سيكون الارضية الخصبة لنمو العلم . أما عملية الاجهاز تلك فتكمن في انه متوجب علينا اعتبار « الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لاتعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها . والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لافعل لشيء منها بذاته عن ذاته »(١) .

وحين يرفض الغزالي اطلاقاً وجود حركة « ذاتية » للطبيعة ، كما رأينا في قوله الأخير ، فانه بطبيعة الحال ينفي وجود « سببية » طبيعية : ليس من « ضرورة » في الطبيعة . فهو يقول شارحاً رأيه هذا : « الاقتران بين مايعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار ... وان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه ... فلنعين مثالاً واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقاة النار . فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رمادا محترقاً دون ملاقاة النار »(٢) . على هذا النحو استبدل الغزالي مفهوم «السببية» و «الضرورة» بمفهوم « المعجزة » الالهية والنبوية(٣) . كما ارجع المفهومين الأوليين الى « العادة » ، بمعنى اننا اعتدنا تسميتهما بذلك .

٢ – لقد كفر الغزالي ابن سينا (والفارابي) في ثلاث نقاط ، كما رأينا ، مُعفياً اياه من نقاط التكفير الأخرى التي قال بها الدهريون والطبيعيون ، ومنها انكار القول بـ « مدبر أول » للعالم . والحقيقة ان الغزالي لو انتبه لمجمل المنظومة الفلسفية لدى ابن سينا (بل ايضاً لدى الفارابي وآخرين) ، لاكتشف خلو الساحة السينوية من نمط ذلك «المدبر الأول » . فلدى ابن سينا يوجد ، كما فصلنا في ذلك سابقاً ، عالم واحد هو

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٨٣ .
(٢) نفس المصدر السابق – ص ٢٠١ – ٢٠٢ .
(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة – نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧٧– ٢٧٨ .

في آن واحد المدبِّر والمدبَّر . ولو كان قد تم هذا « الاكتشاف » ، لصنّف ابن سينا في صفوف الدهريين ، كما عرّفهم الغزالي . لقد أثار الغزالي قضايا فلسفية كان قد طرحها في حينه ابن سينا وآخرون من قبله من اليونان . لقد أثارها بقصد اثبات بطلانها . ونحن نستطيع رصدها على النحو الذي فعله هو : ازلية العالم ، وابدية العالم ، والعالم ليس صنع الله الا بمعنى ارتباط المعلول بالعلة ، ونفي الصفات ، والقول بالدهر ونفي الصانع بمعنى الخالق من عدم ، ونفي علم « الاول » بالجزئيات ، والقول باستحالة خرق العادات — اي القول بالسببية الطبيعية ، وانكارهم لبعث الاجساد ، الخ ...

لقد اخذ الغزالي على عاتقه في كتابه « التهافت » أن يرد « على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات ... (هؤلاء الذين لايكونون) الا شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ولا يعدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاغمار ... »(١) .

هكذا أصبح الفلاسفة اذن زمرة من الشياطين الاشرار ، والشياطين الشريرة ينبغي استئصالها من الجذور . انها مارقة ، غبية . وهي ، الى ذلك ، مغمورة !

لقد كان الغزالي في ذلك الممثل الكبير الفذ للاتجاه المثالي الايماني ، المضاد للعقلانية في الفلسفة والعلم(٢) . والتحليل التاريخي العياني يشير بوضوح أن الغزالي في منظومته المثالية الصوفية قد عكس على نحو مثير اتجاه الاضمحلال والانحطاط الاجتماعي والعلمي في المجتمع العربي الاسلامي ، هذا الاتجاه الذي حملته القوى الاجتماعية الاقطاعية آنذاك معارضة بذلك قوى التحول البورجوازي المبكّر .

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ٦ — ٧ .

(٢) كتب الأب يوحنا قمير في « الغزالي — طبعة ثالثة منقحة ، الجزء الاول ، بيروت ١٩٦٥ » :

« وكانت المدارس النظامية تلك (وقد درس في احداها الغزالي) وسيلة لتأييد السنة ونفوذ السلاجقة .. واذا كان على الغزالي أن يناصر السلطان القائم ضد كل دعوة علوية ، وان يدافع عن آراء أهل السنة ضد المبتدعة » — ص ٧ . وفي موضع آخر : « ان الغزالي لايهدم (في تهافته) فلسفة معلومة — فلسفة الفارابي وابن سينا — ليبني فلسفة أخرى خاصة ، وانما يهدم الفلسفة جملة ، ويحط من قدرة العقل ، ليرفع من قدر الوحي .. وان الغزالي بصدد حريص على الهدم واظهار التناقض ، اكثر مما هو حريص على اظهار الحق .. » ص ٢٣ — ٢٤ .

وعلى ذلك يمكننا القول بأن الهجوم الذي اكسبه الغزالي أبعاده الشاملة ضد العلم والفلسفة العقلانية والمتجهة اتجاهاً مادياً هرطقياً هو التعبير العميق عن الرفض القاطع لـ « الجديد » الذي حملته بذور التطور البورجوازي المبكر . انه تكريس لاتجاه العودة الى القديم ، ولكن عودة كاملة شاملة .

ان العناصر الفلسفية المادية الهرطقية لدى ارسطو ، التي أخذت من قبل الفارابي وابن سينا بعد أن قام هذا المفكران بتطوير ارسطو نفسه في هذه النقاط ، أي بعد أن تجاوزاه تحت تأثير الوضع الحضاري الجديد العربي ـ الاسلامي ، ان وجود تلك العناصر جعلت من ارسطو في نظر الغزالي « العدو للاسلام ، الذي ينبغي ان يكافحه باسم جميع المدارس والاتجاهات الاسلامية ، أي من وجهة نظر كاثوليكية »(١) .

ان اتجاهات الانفصال الاقطاعية في الداخل ، وهجمات الصليبيين الاقطاعية ، وأخيراً القبضة الاقطاعية المدمرة لهولاكو ، ان هذا كله قد قاد الى سقوط المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط بآفاقه التطورية الخصيبة . هذه العملية بمجموعها روفقت بارتداد واسع عن العلوم الطبيعية والفلسفة والعقل ، وبمحاولة «أحياء» ايماني صوفي لـ « علوم » ، «علوم الدين»(٢) .

ان اللحظة الانسانية الفعالة والمبدعة التي تلف المنظومة الفلسفية السينوية تُخلي الساحة هنا لكائن استسلامي همه وفعاليته الوحيدة تتركز في الهروب من العالم المادي الى العالم (الآخر) . لقد وجد الغزالي في الصوفية الحل للمشكلة ، هذا الحل القائم على التوصل بها « الى تخلية القلب عن غير الله .. »(٣) .

من مجمل ما سبق نستطيع ابراز النقاط الاساسية في عقيدة الغزالي ـ حجة الاسلام ـ ، وهي :

١ً ـ ليس من قديم سوى « الواحد الأحد » . أما العالم المادي فمحدث ، له ابتداء كما له انتهاء .

٢ً ـ ان « القديم » هو الذي يُحدث العالم المادي ، وبالتالي فهذا « القديم » قادر على الاحاطة بالعالم في جزئياته ، كما في كلياته . وكون

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٢ .

(٢) انظر كتاب الغزالي : احياء علوم الدين ـ مصر ، ١٣٢٦ هـ .

(٣) الغزالي : المنقذ من الضلال ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٠ .

« القديم » قادراً على ذلك ، مرتبط بكونه موجد العالم بارادة حرة ، بعد أن لم يكن . فالارادة مرتبطة هنا عضوياً بفعل « الخلق » للعالم من عدم محض اطلاقاً .

٣ً — كما أن العالم المادي حادث ، مخلوق من عدم ، كذلك لايركن الى « الزمان » و « المكان » كوجودين موضوعيين . انهما مجرد اصطلاحين اقترحناهما نحن للتعبير « عن علاقة بين تصوراتنا »(١) . في ذلك يقول الغزالي : « كما أن البعد المكاني تابع للجسم ، فالبعد الزماني تابع للحركة، فانه امتداد الحركة ، كما ان ذالك امتداد اقطار الجسم ... فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه الاضافة الى « قبل » و « بعد » وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى « فوق » و « تحت »(٢) .

٤ً — لاوجود لسببية طبيعية ، وانما هنالك « المعجزة » الالهية والنبوية . وهذا يعني رفض العقل الذي يشير الى وجود السببية هذه : « ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله مايحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال »(٣) .

٥ً — لقد رفض الغزالي فكرة « قدم » المادة ولواحقها ، حيث انطلق من حدوثها واعتبر ان العالم المادي «حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وأن يبتدىء الوجود من حيث ابتدأ »(٤) .

وهو بذلك قد حدد موقفه من ارسطو وابن سينا . انه عارضهما بمصادرة « الخلق عن عدم » محض اطلاقاً . من طرف آخر رفض الامكانية الثانية القائمة على تجاوز هذه المصادرة ، وهي فكرة « الفيض » أو « الصدور » التي استخدمها الفارابي بشكل اساسي ، ووحد ابن سينا

---

(١) من مقدمة كتاب « المنقذ من الضلال » بقلم جميل صليبا وكامل عياد ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٥ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة — نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٨ . هذا الوضع يستشهد به جميل صليبا وكامل عياد في مقدمتهما لكتاب « المنقذ » .

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة — نفس المعطيات السابقة ، ص٢٩١ — ٢٩٢ . وعلى الصفحة ٢٧٠ يقول : ان « السحر والنارنجات والطلسمات والمعجزات والكرامات .. ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لايطلع عليها » . انظر ايضا ص ٣١٦ .

(٤) نفس المصدر السابق — ص ٢٦ .

بينها وبين فكرة « قدم » العالم الارسطية ، بحيث خرج أخيراً بمذهب مثير للغاية قائم على «وحدة الوجود في ماديته» ، كما رأينا سابقاً(١) . انه (الغزالي) ينطلق من مبدئه : « لم يصدر من المبدأ الأول الا واحد » . وهو يوضح ذلك على النحو التالي : « فان قيل نحن لانبعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم .. » (٢) .

وبما أن العالم حادث ، فهو غير صادر عن القديم (الاله) وانما مخلوق من هذا الأخير عن ليس . ذلك لأن « الحادث موجود بعد عدم »(٣)محض اطلاقاً . هاهنا اذن تكمن المشكلة : العودة المطلقة الى القديم ، هذا القديم الذي أخذ يُستنفد على نحو شامل من قبل الاطار الاجتماعي الاقطاعي المتبلور اكثر فأكثر شمولاً وعمقاً .

٦ ـ لقد تأثر الغزالي بالفكر الصوفي الاسلامي : « فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل : « قوت القلوب » لأبي طالب المكي (رحمه الله) ، وكتب « الحارث المحاسبي » ، والمتفرقات المأثورة عن « الجنيد » و « الشبلي » و « أبي يزيد البسطامي » [قدس الله ارواحهم] وغيرهم من المشايخ»(٤) . الا أن الرفض المبدئي والحازم لـ « قدم » العالم ولـ « صدوره » عن القديم جعله يقف عند حد ضروري في تأثره بالصوفية ، وبالضبط عند حد القول بـ « وحدة الوجود » ولو على أساس روحاني . ذلك لأن القول هذا يستدعي التخلي عن «الواحدالأحد» العلوي والمفارق . وهذه ولا شك نقطة أساسية في الفكر الغزالي .

٧ ـ واخيراً موقف الغزالي من « الانسان » و « العقل » . ان هذا الموقف يُرينا على نحو أكثر مباشرة الدور الذي مارسه الغزالي في استئصال شأفة « الجديد » وتكريس القديم بتوحيده مع «الحاضر الاقطاعي» . اولاً : « الانسان شرف بالمعقولات اما ليطلع على مصلحته في العواقب في الدنيا والآخرة واما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة »(٥) . ثانياً : الغزالي يرد على الفلاسفة القائلين بأن الله « لايعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى

(١) الغزالي : نفس المصدر السابق ـ ص ١١٥ ـ ١١٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ٤٧ .

(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ١٠٣ .

(٤) الغزالي : المنقذ من الضلال ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٠ ـ ١٠١ .

(٥) الغزالي : تهافت التهافت ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧١ .

الكائن وما كان وما يكون »(١) ، بحيث يحصرون هذا العلم بـ « الكليات » . ان الغزالي ، بانطلاقه من « خلق العالم » بارادة حرة قديمة ، يؤكـد على القدرة على الاحاطة « الشكلية والجزئية » بهذا العالم من قبـل الخالق . ثالثاً : « ان حقائق الأمور الالهية لاتنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليه »(٢) .

هكذا يتبدى الموقف الغزالي الحقيقي : الانسان عنصر سلبي مرهون وجوده بالخضوع لقدر محكم مُصاغة ملامحه **الأساسية والثانوية** علـى نحو ضروري قبلي teleologic (٣) . وعلى ذلك ، يصبح الحديث عـن تغيير للحياة الاجتماعية الانسانية من خلال كفاح الانسان ـ المضطهد ـ شيئاً من العبث ، بل تجديفاً يحصد نتيجته ذلك الانسان،التي هي القمع .

هذا هو الوجه الفكري للغزالي ، الفيلسوف الذي استطاع التعبير بقوة وغلى نحو شامل عن عصره الحضاري الآخذ بسرعةفيالتمزق والتكلس.



في الوقت الذي انسلم فيه الفكر الفلسفي عموماً في المشرق العربي ، والعقلاني الهرطقي منه خصوصاً ، القياد للاعقلانية والجبرية الميتافيزيقية واللاانسـانية ، في الوقت الذي اخذ فيه الفكر هناك يدخل عالم « الوهم »، كان في المغرب العربي واقع جديد في عالم الفكر ، كما هو الحال في عـالم المجتمع ، يتحسس طريقـه مغموراً بمطامح هائلـة في التقـدم الفلسفي الانساني . وقد لاحظنا هذا الواقع يكتسب بنيانه منذ عهد الخليفة الأموي الحكم الثاني (٩٦١ ـ ٩٧٦) .

ان العنصر الأساسي في ممارسة الفكر وجوده ، وهو الحرية ، هـذا العنصر الذي كوفح بلا هوادة من قبـل الاتجاه الغزالي ، يستعيد قـواه وأبعاده وآفاقه في الاطار المغربي الجديد .

وانطلاقاً من الواقع الذي اتينا على تحليله سابقاً على نحو مفصل ، وهو كون المجتمع ـ الاسلامي في المشرق والمغرب قد احتوى ثلاثة انماط اجتماعية ـ اقتصادية ، هـي الاقطاع والرقيق والبورجوازيـة الأوليـة

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٢٢٣ .
(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ١٨٠ .
(٣) teleologisch

المبكرة ، انطلاقاً من هذا الواقع كانت امكانيــة الردة والعودة الــى وراء ــ لصالح الاقطاع ــ واردة دائماً . هذا يتضح لنا خصوصاً اذا علمنا ان الاقطاع كان يتطور بوتائر اسرع وأشمل من كلا النمطين الآخرين ، بحيث أنه ــ وهذا رأيناه في فصل سابق من هذا الكتاب ــ اصبح لاحقــاً المؤشر الحاسم في تحديد المجتمع العربي ــ الاسلامي الوسيط في المشرق ، وبعد ذلك في المغرب .

ضمن هذا الاطار العياني الزاخر بالمشكلات والتحولات نجد الحاجب « المنصور بن ابي عامر » ، أحد ممثلي الاقطاع الاجتماعي والفكري آنذاك ، يشهر حملة شعواء ضد الفكر العقلاني الهرطقي وضد العلم ، وذلك بعد أن اغتصب السلطة من هشام بن الحكم . لقد أدت تلك الحملة الى اتلاف واحراق التراث الفكري العلماني والفلسفي الهرطقي الــذي جمع باهتمام ودقة في مكتبة قرطبة أيام الحكم الثاني . وقد قدم لنا القاضي سعد في كتابه « طبقات الأمم » وصفاً حياً لهذه الحملة الظلاميــة ضد الفكــر الفلسفي والعلمي التقدمي .

ومما يدعو الى الانتباه هو أن « المذهب المالكي » قد استطاع منــذ سيطرة الأمويين في الأندلس أن يكتسب لنفسه مواقــع قوية اكثر فأكثر ضمن المذاهب الفقهية التي وجدت هناك(١) . ومن المعروف أن « المالكية » قد تمسكت بالنصوص ورفضت بالتالي امكانية التأويــل العقلاني . وقد تغلغلت الى حد بعيد في اوساط الجماهير المؤمنة . هاهنا يكمن أحد المصادر الجوهرية للتناقض الذي انبثق وتبلور وتطور بين المفكرين والفلاسفة الذين عملوا على التحرك بحرية في فهمهم للمسائل الفلسفية والدينية وبين تلك الاوساط الجماهيرية التي تصدرتها مجموعة من الفقهاء النصيين . وقد استخدم هذا التناقض من قبل هذه المجموعة في مناسبات عديدة للطعن بالفكر الفلسفي العقلاني .

ان « تكفير » الغزالي للفلاسفة الآخذين بمنحى مادي هرطقي في المشرق ، قد « تبني » من قبل « المكفّرين » في المغرب . ذلك لأن التناقض بين الاقطاع المتبلد والارهاصات البورجوازية المبكرة في المشرق ، وجد مثيله في المغرب .

والحقيقة ، نحن يمكن ان نجد فروقاً عديدة بين اقطاع واقطاع في الحقل الفكري ، ولكننــا نجد ايضاً ناظماً مشتركاً بينهما يكمن في اسلوب

(١) انظر حول ذلك : ابن خلدون ــ المقدمة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٥٠ .

التفكير Methode of thought (١) . وحل التناقض هذا كان قداكتسب مضامينه تحت تأثير توزع القوى الاجتماعية الطبقية آنـذاك . نحن نجد مثلاً ان الحكم الأول قد وقف في وجـه الفقهاء متحيزاً الى جـانب العلماء والفـلاسفة .

ان إتـلاف كتب خزانة قـرطبة بدافـع مـن الحاجب المنصور بـن ابي عامر ، ثم احراق كتب الغزالي نفسه ــ وهذا لايدعو الـى الدهشة ، لأن الغزالي قد ناقش في كتبه الفلاسفة في آرائهم المثيرة التي اثبتها في كتبه هذه ، وهذا لم يكن يرضي مطامح المتعصبين ــ بايعاز من الأمـير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين ، كما يخبرنا بذلك المراكشي في كتابه « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » ، وأخيراً حرقُ مكتبة ابن رشد ونفيه بأمر من الخليفة الموحدي الأخير ، ان هذا ، واشياء اخرى ، لهو تعبير بليغ عن واقع الكفاح الذي دارت رحاه بين الاتجاهين الاجتماعيين والفكريين الكبيرين ، الاقطاعي ــ الايماني الغيبي والبورجوازي المبكر ــ العقلاني .

ومن مظاهر التعقيدات الاجتماعية والفكرية آنـذاك انه في الوقت الـذي أُحرقت فيه مؤلفات الغزالي ، ومن ضمنها « إحياء علوم الدين » ، تسنّم العقلاني الهرطقي ابن رشد مكاناً بارزاً في الدولة المرابطية . فابو بكر بـن ابراهيم ، صهر الامـير المرابطي علي بـن يوسف بـن تاشفين ، استثار « انزعاج فقهائه وجنوده بأخذه لابن باجه مستشاراً ووزيراً اول له »(٢) . وقد عمل هذا الوضع المركب والمعقد ــ ضمن ماعمله ــ على تهيئة المنـاخ الفكري والديني لتكوّن وتطور الافكـار التقدميـة الناحية نحواً مـادياً هرطقياً صريحاً لدى ابن رشد ، ومن قبله ايضاً كثيراً او قليلاً لدى ابن باجه وابن طفيل(٣) .

في ضوء كل ماتقدم يستبين لنا بوضوح الدور الضروري الذي لعبته « الرمزية » او « التقية » في تحديد اطار التحرك للمفكرين الذين اطّرحوا النصية والتأويل الغيبي جانباً . ان المسالة تحددت اذن في النقطة التالية، وهي ان المفكر مـن ذلـك الطراز لم يكـن ليستطيـع الافصاح عما ارتآه افصاحاً تاماً .

---

(١) Denkweise

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٥٨ .

(٣) انظر : هـ . لاي ، دراسة حول تاريخ المادية في العصـر الوسيط ، نفس المعطيـات السابقـة ، ص ٥٥ .

ان من لايأخذ هذا الواقع التاريخي الخاص بعين الاعتبار ، يجد نفسه مكتوف الايدي تجاه ظواهر فكرية عديدة في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي الوسيط ، مثل قصة « حي بن يقظان » لابن طفيل . والذي يستثير الانتباه على نحو خاص هو ان ابن طفيل نفسه قد قال لنا لماذا لم يستطع قول كل شيء أراد قوله فعلاً : ان مـن الامور الصعبة أن يظفر المرء بحقائق الأمور الدقيقة ، « ومنْ ظفر بشيء منه لم يكلـم الناس به الا رمـزاً ، فان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذرت عنه »(١).

والجدير بالذكـر أن ابـن طفيل ، الـذي شعر بضرورة « التقية » و « الرمزية » ، هو نفسه الذي كان قد شغل مكانة طبيب ووزير الخليفة الموحدي ابي يعقوب . هذا يعني انه بالرغم من الحماية التي اكتسبها ابـن طفيل بحكم عمله ، لم يكن قادراً على الافصاح . وقد أوردنا امثلة حية على الحملات الارهابية التي كانت تشنها بين الحين والآخر القوى المتعصبة ، هذه القوى التي كوّنت ، عن وعي أو بدون وعي ، الواجهة الشرعية للارهاب الاقطاعي . كتب ي. هل مشيراً الى الظاهرة المتزايـدة في حياة المجتمع العربي الاسلامي في المغرب ، ظاهرة احتلال الحياة الاجتماعية والسياسية من قِبل الاعداد الضخمة من المتعصبين « الذين احسوا بقوتهم زمن الأمير الثالث (فـ) ثاروا عليه ، ولكن بعد ان رفعوا راية العصيان مرة اخرى دمر ذلك الأمير « ربضهم » الذي كانوا يقطنون فيه ، ورحل من سكانـه ٦٠٠٠٠ من الاندلس»(٢) .

هذا من طرف . أما من طرف آخـر فنشهد في تاريخ تلـك الحقبة الاجراء الانتقامي بحق المفكـر العملاق ابـن رشد الذي أوعـز به الخليفة الموحدي ابو يوسف يعقوب (المنصور) تحت ضغط المتعصبين اولئـك ، هذا الاجراء الذي تركز على انهاء ابـن رشد اخلاقياً وفكرياً ، ان لم يكـن جسدياً(٣) .

لقد كان ضرورياً ان نورد ما أوردناه لتستبين لنا حقيقة جوهـرية

---

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ـ دمشق ١٩٦٢ ، الطبعة الخامسة ، ص ١١ .
(٢) ي. هل : الحضارة العربية ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٢٠ .
(٣) م. بيصار يكتب بان هذا الخليفة قد اصدر ، تحت تأثير المتعصبين بياناً حظر فيه على كل فيلسوف ومفكر حر الدخول الى الحياة الاجتماعية العامة ، وكان ضمن هؤلاء ابو جعفر الصحابي وابن رشد . (م. بيصار : حول فلسفة ابن رشد ـ القاهرة ١٩٥٤ ، الطبعة الاولى ، ص ٢٥) .

لايمكن ، بمعزل عنها ، استيعاب الفكر العربي الاسلامي الآخذ بمنحى مادي هرطقي والمناهض لاسلوب التفكير الاقطاعي على وجه العموم . هذه الحقيقة هي اننا مدعوون على نحو ضروري الى ان ننزع الستر والاقنعةلدى محاولتنا استيعاب المشكلات الحقيقية التي عمل ذلك الفكر على طرحها ، وبالتالي الى ان نقرأ « مابين السطور » ، وذلك بالاستعانة بمعالم التوجه الاجتماعي والفكري **الجوهرية** آنذاك . والا فسوف نفشل في تقصي واستخراج المشكلات الحقيقية تلك لدى ابن طفيل ومن ثم لدى ابن رشد .

لقد كان للفكر النصي الغيبي المثالي اكثر الأحيان ان يفصح عن ذاته ، بل أن يهاجم الفكر الهرطقي المادي بوضوح وبعنف ، ذلك لأنه اتكأ على وسادة السلطة في عمله هذا . اما الفكر الهرطقي المادي فلم يكن له الا في مراحل تاريخية قليلة جداً أن يفصح ، أو أن يهاجم الخصم .

٢ – ابن طفيل بين قدم العالم وإحداثه والقضايا المنبثقة عن ذلك

كانت ولادة ابن طفيل في مدينة « وادي آش » ، بالقرب من غرناطة ، وذلك في أوائل القرن الثاني عشر . ويقول لسان الدين الخطيب والمراكشي وابن خلكان « ان ابن طفيل قد قرأ العلم على جماعة من اهل الحكمة ، منهم: ابو بكر الصائغ المعروف « بابن باجه » وغيره »(١) .

وعلاقته هذه بابن باجه لها دلالتها في ايضاح بعض الجوانب من فكر ابن طفيل . إن ابن طفيل نفسه يكتب عن ذلك المفكر الكبير المغمور . فهو يقول انه لم يكن بين الفلاسفة « اثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق رؤية ، من ابي بكر بن الصائغ . وأكثر مايوجد له من التآليف انما هي كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة »(٢) . ان ابا بكر هذا (ابن باجه) انتقد اولئك الذين حاولوا الوصول الى الحقائق عن طريق الخيالات واللذائذ غير المدركة . انه « عاب ... هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر انه للقوة الخيالية ، ووعد بأن يصف ماينبغي ان يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسر مبين »(٣) . على العكس من ذلك ، اشار هو الى ان الرتبة في

(١) اورده جميل صليبا وكامل عياد في دراستهما لـ « حي بن يقظان » – نفس المطبوعات السابقة ، ص ١٤.

(٢) ابن طفيل : نفس المصدر السابق – ص ١٢ .

(٣) نفس المصدر السابق – ص ٩ .

السعادة الحقيقية للانسان « ينتهى اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري »(١) .

هذه المعالم الأولية لفكر عقلاني هرطقي سوف نجدها ايضاً لدى ابن طفيل . بل ان هذا الأخير يخطو خطوات أوسع واخطر بالنسبة الى تاريخ الفلسفة . وهذا ما سنشهده من خلال دراستنا له .

ان ابن طفيل يتابع المبدأ الذي اختطه في حينه ابن سينا . الا انه لم يستطع تعرية التباس أساسي في « قضية ابن سينا » . لقد كتب ما يلي : « وأما كتب « ارسطو طاليس » فقد تكفل الشيخ ابو علي (ابن سينا) بالتعبير عما فيها (وجرى على مذهبه) ، وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وانه انما الف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من اراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية »(٢) .

ان الالتباس يكمن في انه اعتقد بأن ابن سينا قد نحا اولاً واخيراً منحى ارسطياً . والحقيقة ، انه نحا ذلك المنحى ، ولكن هذا ليس كل شيء . انه تأثر الى جانب ذلك بـ « الصدور » أو « الفيض » الافلوطيني الفارابي . ولكن هذا « التأثر » تم انطلاقاً من فكرة « قدم » العالم الارسطية ، مما عمل على تكوّن منظومة فلسفية مثيرة للدهشة لدى ابن سينا ، منظومة قاعدتها وهيكلها قائمان على « وحدة وجود مادية » . وقد أتينا على ذلك مفصلاً في حينه .

ان ابن طفيل تأثر بـ « فيض » افلوطين والفارابي ، ولكن من اللاحظ أن هذا التأثر قد رافقه اتجاه قوي وحازم للأخذ بـ « قدم العالم » الارسطي ، طبعاً من خلال وبعد تحويلات وتطويرات جدية لهذه الموضوعة .

ان «حي» ، الشخصية الرئيسية في قصة ابن طفيل الفلسفية «تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ »(٣) . ويعلمنا ابن طفيل أن «حي» لم يترجح عنده أحد الحكمين

(١) نفس المصدر السابق – ص ٧ .
(٢) نفس المصدر السابق – ص ١٣ – ١٤ و ٤ .
(٣) نفس المصدر السابق – ص ٥٤ .

على الآخر ، « وذلك انه كان اذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود [مـا] لا نهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لانهاية له ، وكذلك [ايضاً] كان يرى أن هذا الوجود لايخلو من الحوادث ، فهو لايمكن تقدمه عليها ، ومالا يمكن أن يتقدم علـى الحوادث ، فهو ايضاً محدث . واذا ازمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض اخر وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثه ، بعد ان لم يكن ، لايفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فاذن لايفهم تأخر العالم عن الزمان »(١) .

هكذا يكون الآخذ بفكرة « القدم » مرهوناً بأمور اخرى ، يبدو انهـا تتعارض مع هذه الفكرة . مـن هذه الأمور التوفيق بـين « الـلانهاية » و « النهاية » للجسم المحدث . ان « الاجسام » تلتقي في نقطة اساسية ، وهي كونها تحتوي « امتداداً » يتحرك طبقاً للابعاد الثلاثة ، التي هي الطول والعرض والعمق(٢) . اما « الامتداد » هـذا فهو نهائي ، ينتهي في نقطـة معينة . واذا كان الأمر على غير هذا النحو ، فان المرء سوف يقع في خلف . ابن طفيل يورد في سبيل البرهان على ذلك المثال التالي : لنفترض أن هنالك خطين وأن « احد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذي لـم يقطع منـه شيء (وأطبق الخط المقطوع منه علـى الخط الذي لم يقطع منه شيء) وذهب الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يقال انها غير متناهية ، فاما ان نجد الخطين ابداً يمتدان الى غير نهاية ولا ينقص احدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه (جزء) مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، [كما ان الكل مثل الجزء محال] ، واما ان لايمتـد الناقص معه ابداً ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فاذا رُدّ عليه القدر الذي قطع منه أولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله [ايضاً] متناهياً ، وحينئذ لايقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه ، فيكون اذن مثله ، وهو متناه ، فذلك (ايضاً) متناه ، فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، (فكل جسم متناه) . فاذا فرضنا جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً »(٣) . عن ذلك ينتج بالنسبة الى ابـن

(١) ابن طفيل : نفس المصدر السابق ـ ص ٥٢ .
(٢) ابن طفيل : نفس المصدر السابق ـ ص ٥٢ .
(٣) ابن طفيل : نفس المصدر السابق ، ص ٥٢ .

طفيل أن « الامتداد » شيء محدود ، ونهائي . وكما نرى ، فانه لايوجد هاهنا تطابق بين هذا المفهوم عن الامتداد من طرف وبين المفهوم المماثل لدى الذرية الرياضية القديمة من طرف آخر ، هذه الذرية التي سبق الحديث عنها والتي بحسبها ينبغي « أن تكون كمية عدد كبيرة بشكل لانهائي من سعات متمددة ، وان كانت صغيرة الى حد كبير،كبيرة بشكل لانهائي »(١) .

ان ابن طفيل يطرح قضية « نهائية الاجسام » جانباً ، حيثما يطرح آراءه الحقيقية حول العالم . وهذا يحدث لصالح الفكر المادي الهرطقي على نحو واضح وصريح . فبالرغم من احتفاظ ابن طفيل بالتصور عن « الاله » ، فانه ، كطبيب وعالم يعتمد التجربة في بحوثه ، لم يستطع الا أن يؤكد على موضوعة « قدم العالم » . ان منهجيته التجريبية النظرية وتأثره بالعقلاني الكبير ابن باجه وبابن سينا في اتجاهاتهما المادية الهرطقية قد قاداه الى أن يتخلى عن المصادرة الدينية الايمانية الخاصة بالخلق من عدم محض اطلاقاً .

انه يذكر عن «حي» ، بطل قصته البارزة ، بأنه كلما رأى نفسه تميل الى الأخذ بـ « الخلق الالهي » للعالم ، اعترضته صعوبات جدية دون ذلك . ذلك لأن الأخذ بذلك يتضمن النتيجة بأن الزمان سابق على العالم المادي : « واذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض اخر وذلك انه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد ان لم يكن ، لا يفهم الا على معنى أن الزمان تقدمه » . ويتابع ابن طفيل مؤكداً على أن « الزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فاذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان »(٢) . وكما فعل ابن سينا في حينه ، يطرح أيضاً ابن طفيل السؤال التالي ويجيب عليه ضمناً من منطلق التأكيد على قدم العالم المادي ، اي عدم حدوثه : « اذا كان ـ اي العالم ـ حادثاً ، فلابد له من محدث ، وهذا المحدث الذي احدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ الطارىء طرأ عليه ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ، (فإن كان) فما الذي احدث ذلك التغير ؟ »(٣) .

ان الفكر الأرسطي ـ السينوي يتغلغل ، كما نرى ، بعمق في ثنايا المشكلات الاساسية التي يطرحها ابن طفيل .

إنه ، اي ابن طفيل ، منطقي ومتماسك في تفكيره . فهو يرى أن من

---

(١) س. لوريا : بدايات فكر يوناني ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٤ .

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر والمعطيات السابقة .

يقول بقدم العالم ، وبأن « العدم لم يسبقه ، وانه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء . اذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه »(١) . فالعالم قديم ليس من حيث الزمان فقط ، وانما أيضاً ، وبشكل عضوي ، من حيث الحركة . ان هذا العالم يوجد في زمانه الخالد ، وفي حركته الخالدة .

ان الشكوك والصعوبات التي يعاني منها « حي » ، تنحل وترفع لصالح إجابة مادية هرطقية ، وإن كانت مستترة ، فإنها متميزة وواضحة المعالم . فابن طفيل ، الارسطي السينوي ، أو السينوي الارسطي ، يكثف المسألة وحلها بالصياغة التالية : « والعالم المحسوس ، وان كان تابعاً للعالم الالهي ، شبه الظل له ، والعالم الالهي مستغن عنه (وبريء منه) فانه مع ذلك (قد) يستحيل فرض عدمه ، اذ هو لا محالة تابع للعالم الالهي ، وانما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة (خط التشديد مني : ط.ت) »(٢). ويعقب على ذلك ، مسبغاً على رأيه الخطير هذا شرعية دينية : « وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات »(٣) . وهذا يظهر على نحو واضح كيف أن المفكرين العرب الاسلاميين الذين نحوا منحى مادياً هرطقياً عملوا على تبرير منطلقاتهم الفكرية ونتائجها المادية العقلانية بنصوص قرآنية . الا ان هؤلاء المفكرين قد عرفوا كيف يخضعون بإحكام تلك النصوص لأسلوب في التأويل اثبت قدرته على فتح أبواب لم يعد اغلاقها ممكناً في العصور اللاحقة ، والعصر الحديث منها على وجه الخصوص .

والحقيقة ان الملامسة النقدية لبعض التصورات الدينية الأساسية من قبل معظم المفكرين والفلاسفة العرب الاسلاميين كانت في حدود البدايات المبكرة للمجتمع الصناعي البورجوازي . ان تلك الملامسة ظلت كذلك ، ولم تكتسب طابع الهجوم الشامل على مجموع التصورات الدينية التسليمية التي تحولت الى الايديولوجية الاقطاعية . ولكن مهمة القيام بذلك الهجوم الشامل التي انيطت بالثورة البورجوازية الصناعية الديموقراطية التي كان لها ان تكتسب أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والعلمية التكنيكية العميقة والشاملة لولا الردة الاقطاعية البدائية المنزلية ،

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٥٦ .

(٢) نفس المصدر السابق – ص ٨٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ، ونفس الصفحة .

ان تلك المهمة قد اسقطت نتيجة هذا التراجع الشامل .

ومع ذلك تبقى تلك الملامسة النقدية هـامة حتى الحـد الاقصى في تاريخ الفكر النقدي عموماً . انها لم تتحول الى هجوم مركز للاسباب تلك ، بل وكبت موجة التيار الديني ، كما أشرنا الى ذلك في موضوع آخر من هذا الكتاب . فحققت بذلك مهمتها الأساسية .

لقد قلنا أن ابن طفيل رفض القول بنشوء العالم من حيث كليته. واكد على قدمه الزماني الحركي : لا شيء ينشأ من لاشيء . ان هذه الفكرة العقدية، التي يحتويها الفكر اليوناني القديم بمجموعه ، تؤخذ من ابن سينا ومن ابن طفيل بعده لتطور الى أمام ضمن ظروف اجتماعية وفكرية ودينية وأخلاقية معقدة ، ظروف تحتوي امكانيات الانفجار الايجابي التقدمي والسلبي الرجعي على حد سواء . ان القول **بحفظ** العالم من طرف ، والتأكيد علـى فساده فقط من حيث **تحوله** من طرف آخر ، كان قد شكل احدى الترسانات التي انطلق منها الفكر المـادي الهرطقي ليس فقط في العصر الوسيط العربـي الاسلامي ، بل أيضاً الاوربي . ذلك لأن هذه المسألة كانت **المنطلق** للتعرض لمسائل أخرى عديدة بروحية ومنهجية هذا المنطلق .

لقد اتبع ابن طفيل وجهة النظر السينوية حول قدم العالم ، حينما تعرض لمسألة تحديد العلاقة بين العالم والاله . فبالنسبة اليه كلا القطبين هذين قديمان . الا ان « العالم كله بما فيـه مـن السموات (والأرض) والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله (وخلقه) ، وهـو متأخر عنه بالذات ، وان كان غير متاخر بالزمان »(١) . ومن أجل ايضاح هذه المسألة المبدئية يستخدم ابن طفيل مثالاً مماثلاً للمثال الذي استخدمه ابن سينا في حينه في طرحه للمسألة المعنية هنا . فإبن سينـا أتى ، كما رأينا سابقاً ، بمثال حول « المفتاح » وحركـة اليد التي تجعله في وضع الفتح . بينما استخدم ابن طفيل مثالاً حـول « الجسم » . فهو يقول : « اذا أخذت في قبضتك جسماً من الاجسام ، ثم حركت يدك . فإن ذلك الجسم لامحالة يتحرك تابعاً لحركة يدك . حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات ، وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كـان ابتداؤهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان » . ويلحق ابـن طفيل كلامه هذا بالآية القرآنية الأساسية التي تؤكـد على عملية الخلق : « انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كنْ فيكون »(٢) .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٥٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ونفس الصفحة .

وبذلك يطرح ابن طفيل علاقة الاله بالعالم من حيث هي علاقة بين سبب ومسبَّب يتواجدان **معاً** ، دون سبقٍ زماني للواحد عن الآخر . وقد رأينا في فصل سابق كيف حدد ابن سينا تلك العلاقة ايضاً كعلاقة بين سبب ومسبَّب ، وذلك باسم الآية القرآنية نفسها التي اتينا على ذكرها فوق(١) . والحقيقة ان ابن طفيل ، كابن سينا ، لم يعقلن هذا الجانب الديني الأساسي الخاص بـ « الخلق » فقط ، وانما وضعه كله على بساط البحث ، بحيث عارضه بنظرية « قدم » العالم .

ان ذلك قد انطوى،بطبيعة الحال،على نتائج **غير مباشرة** في اطار الحادِ مستتر يؤكد من خلاله على الكيان الانساني ، وذلك باعطائه محتوى فعالاً ايجابيـــاً .

لقد استخدم ابن طفيل المفهومين الارسطيين «الصورة» و «الهيولى». والعالم الحسّي يمثل الحقل الوجودي لهما . فالجسم يتألف منهما(٢) . أما الهيولى فهي ، على سبيل المثال، الطين في كرة ما . بينما الصورة تمثل الطول والعرض والعمق في هذه الكرة . وهذا الجسم « لايفهـم ... الا مركباً من هذين المعنيين (أي الهيولى والصورة : ط.ت) ، وان احدهما لايستغني عن الآخر »(٣) . انهما يشكلان وحـدة لاتنفصم . ان الهيولى أو المادة — فكلا هذين يشكلان بالنسبة الى ابن طفيل شيئاً واحداً — تبقى ثابتة على حال واحدة . أما الصورة ، التي تمثل في الكرة تلك امتدادها ، فانها تتبدل وتتعاقب على اوجه كثيرة . وحين يقول ابن طفيل بأن « المادة والهيولى .. عارية عن الصورة جملة » ، **فانه** يعني بذلك المادة الاولى ، بالرغم من انه لايسميها كذلك .

وهناك وجه بارز من وجوه نظر ابن طفيل حول الصورة . فهو يعتبر الصورة **حياة** . وهذه الاخيرة تعتبر عنده على أنها المبدأ الداخلي المحرك . ان ابن سينا رأى في الحركـة اسلوب وجود جسمٍ مـا أو اي موضوع . كذلك رأى ابن طفيل الحركة مرتبطة بالمادة وبالزمان على نحو لاينفصم . انها — أي الحركة — بالنسبة اليه « من **أخص** (خط التشديد مني : ط.ت)

---

(١) انظر : ابن سينا ، كتاب المباحثات — في كتاب : عبد الرحمن بدوي ، ارسطو عند العرب ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣٣ .

(٢) انظر : ابن طفيل ، حي بن يقظان ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٤٩ .

(٣) نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

صفات الاجسام »(١) . وهو حين يؤكـد بأن « جميع ما على وجه الأرض لايبقى على صورته : بل الكون والفساد متعاقبان عليه ابداً »(٢) ، فان الأمر يغدو واضحاً بأن النشوء والاضمحلال في العالم المادي مرتبط بتغير دائم في صورته ، وبأن الصورة وتغيرها تعبير عن الحركة . ان الصورة ـ أي الحركة ـ التي لايمكن أن تنفصم عن المادة ، تتحول الى المبدأ الحيـاتي الداخلـي لهذه المادة . في هذه المسألة نحس توافقاً عميقاً بين ابن طفيل وابن سينا. وهذا مايؤكدوحدةالفكر الماديالهرطقيالعربي الاسلاميالوسيط.

ان التنوع الخصب والثراء الحياتيين للعالم المادي يُعبَّر عنهما بعمق من خلال نوعية ودرجة وخصب الصورة ـ الحركية ـ . اي أن الصورة ، التي هي الحركة ، تتضمن الاجابة على السؤال التالي : كيف توجد الأشياء وكيف تحدد اشكالها ؟ ان ابن طفيل يحدد قصده هذا : « فما كان قوام حقيقته بصور اقل ، كانت افعاله أقل،وبعده عنالحياةأكثر،فان عدمالصورة جملةلم يكن فيه الى الحياةطريق،وصار في حالشبيهةبالعدم،وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعـاله أكثر ، ودخوله في الحياة أبلـغ ، وان كانت تلك الصور بحيث لاسبيل الى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة »(٣) . ولذلك كان « الشيء المتقوم بصورة واحـدة هو الاسطقصات الأربـع ، وهـي في أول مراتب الوجود .. »(٤) . وهذه الاسطقصات « ضعيفة الحياة جداً ، اذ ليست تتحرك الا حركة واحدة »(٥) . فهناك تطور يلحق بالصورة وتصاعد لها من الادنى الى الأعلى . وهذا التطور يتصاعد مـن تلـك الاسطقصات مروراً بالاجسام المركبة منها ، حتى يصل الى النفس الانسـانية (الحيوانية) ، التي ينظر اليها ابن طفيل من منظار مادي ميكانيكي(٦) ؛ وأخيراً ، يصل الـى

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٧٥ .
(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ٦٥ .
(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ٦٥ ـ ٦٦ .
(٤) نفس المصدر السابق ـ ص ٦٦ .
(٥) نفس المصدر السابق ـ نفس الصفحة .
(٦) « حتىوصل (حي) الى القلب . فقصد اولا الى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءا بهواء بخاري ، يشبه الضباب الابيض ، فأدخل اصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور فصح عنده ان ذلك البخار الحار هو (الذي) كان يحرك هذا الحيوان ، وان في كل شخص من اشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات » . (نفس المصدر السابق ـ ص ٣٦) .

الاجسام السماوية(١) . والتصاعد المتنامي هذا للصور يتعلق بدرجة تطور الجسم المادي ، بحيث أن « الحيوية » و « الانسجام » يتعاظمان بشكل طردي مع عملية التصاعد تلك .

ان هذه القضية التي يلح عليها ابن طفيل لها أهمية خاصة في تاريخ مقولة « التطور » في الحقول المختلفة ، وليس فقط في الحقل الفلسفي . انه ينظر هنا الى التطور كخاصة من خصائص الاشياء المتحركة (المصورة، أي الحائزة على صور) من منظور يلامس بقوة الرؤية الجدلية المتميزة مادياً .

لقد استطاع ابن طفيل في قصته الأساسية في تاريخ الفكر العربي الاسلامي الوسيط أن يثير بشكل عميق واحدة من اعقد القضايا الفلسفية ، وهي **وحدة العالم المادي** . ففي خلال عملية العمل التي يمارسها (حي) وبمساعدة ادوات العمل التي انتجها هو(٢) ، والقوى الطبيعية التي اكتشفها(٣) ، وكذلك من خلال تقليد الحيوانات والظواهر الطبيعية(٤) ، يستطيع (حي) أن يطور بشكل خلاق سلوكه العملي وقدرته الفكرية النظرية، وهذا يتم على يد (حي) دون تقديم عون من اي توجه ديني .

ان عالم النشوء والتحول ، العالم المادي ، يتضمن في نفس الآن الوحدة والتمايز : لقد تصفح حي « جميع الاجسام التي في عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف انواعها ، والنبات ، والمعادن واصناف الحجارة والتراب والماء والثلج والبرد ... فرأى لها أوصافاً كثيرة وافعالاً مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة . وانعم النظر في ذلك ، والتشبث ، فرأى انها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وانها من الجهة التي تتفق بها **واحدة** (خط التشديد مني : ط.ت) ، ومن الجهة التي تختلف فيها **متغايرة ومتكثرة** (خط التشديد مني : ط.ت) »(٥) . والجدير بالملاحظة هو أن ابن طفيل لم يطرح المسالة هذه على اساس جدلي فقط ، وانما أيضاً — وهذا ينبغي رؤيته ضمن الاطار الفلسفي العام لديه — ضمن مفهوم مادي عن العالم (أي ضمن مفهوم وحدة الوجود المادية) : ان (حي) « ينظر الى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان (وكذلك الاشياء

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ٦٦ — ٧٦ .
(٢) نفس المصدر السابق — ص ٣٦/٣١ — ٣٧ .
(٣) نفس المصدر السابق — ص ٣٤ — ٣٥ .
(٤) نفس المصدر السابق — ص ٢٨ — ٣٤ .
(٥) نفس المصدر السابق — ص ٣٩ — ٤٠ .

الجامدة) ، فيرى انه جسم [مـا] مثل هذه الاجسام : له طول وعرض وعمق ، وهو إما حار واما بارد ، كواحد من هذه الاجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وانما خالفها بافعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لاغير » . ويتابع ابن طفيل مشيراً ، على نحو غير مباشر ، الـى الخاصية الميكانيكية للأجسام ، وهي حركتها الميكانيكية : « ولعل تلك الافعال ليست ذاتية وانما تسري اليه من شيء آخر ، ولو سرت الى هذه الاجسام الأخر ، لكانت مثله »(١) . بطبيعة الحال ، لم يكن لابن طفيل أن يدنو من مفهوم للحركة الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية ، هذا الذي تحقق بعده بعدة قرون . وهذا ماجعله يلجأ ، على طريقة الماديين الميكانيكيين ، الى القول بنفي الفعل الذاتي عـن الاجسام اللاحية لكي يستطيـع تفسير الفرق بينها وبين الاجسام الحية . ان اللجوء الى حركة « خارجيـة » أو « دفعة خارجية » يبرره العجز المعرفي النظري آنذاك . فحتى علم الميكانيك (الحيل) لم يكن ليستطيع طرح مسألة الحركة الميكانيكية على نحو جدلي ، وذلك لخلاء الساحة من العلوم الأخرى ، مثل الكيمياء والبيولوجيا . الا أن مفهوم ابن طفيل عن الحركة والجسم المادي يبقى هاماً جداً ضمن الحالة الاجتماعية التاريخية والعلمية والفلسفية التي وُجد فيها .

ان ابن طفيل يصل ، على لسان بطل قصته ، الى النتيجة الجوهرية وهي « أن الأجسام كلها شيء واحد : حيها وجمادها،متحركها وساكنها... (وأن) الوجود كله شيء واحد »(٢) .

وعلى هذا الطريق نجد ابن طفيل يحقق تماسكاً كبيراً في رؤيته للوجود المادي من حيث هو لابدائي ولا نهائي ، ومن حيث هو يمثل وحدة شاملـة عضوية . وقد استطاع ، في هذه المسألة ، ان يتجاوز ليس فقط الفارابي ، وانما أيضاً ابن سينا ، وذلك من خلال اسلوب فلسفي يحقق وحدة«المجرد» مع « الحسّي » بشكل مثير .

ومفهوم المادة أو العالم المادي يكتسب على يد ابن طفيل ، كما رأينا ، صيغة واضحة الى حد كبير . ان هذا يمكن تقصيه بوضوح اكثر ، حينما ياتي المرء على رأيه (رأي ابن طفيل) في التكون التاريخي للمعرفة . والحقيقة أن رأيه هذا يحتل مكاناً مركزياً في قصة « حي بن يقظان » . والذي يحيط بهذه القصة بشكل دقيق ، تنبعث فيه القناعة بأن ابن طفيل قد طمح من

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ٤٢ .

(٢) نفس المصدر السابق — نفس الصفحة .

ذلك في كشف تاريخ المعرفة الانسانية وتدوينها بأسلوب فلسفي ادبي جذاب.

ان « حي » يقدم لنا صورة حية عن عملية ارتفاعه على عالمه الطبيعي المحيط المباشر ، وذلك عبر سيطرته العملية والنظرية على هذا العالم . وخلال ذلك يبرز لنا دور اليد الكبير(١) ، وادوات العمل والمقارنة والمشاهدة(٢) ، والفرضية(٢) ، وتقليد الحيوانات والظواهر الطبيعية ، واخيراً دور التجربة(٤) في تحصيل المعرفة الحقيقية عن العالم وعنه نفسه (اي عن حي) .

والشيء المثير للدهشة حقاً فيما يخص « مفهوم » المادة او العالم المادي لدى ابن طفيل ، هو أن الوصول الى هذا **المفهوم** يتم عبر سلسلة مطولة وعميقة من التجارب العملية الحية التي يقوم بها حي في فترة تاريخية معقدة . وخلال ذلك يرتفع حي من المباشر الحسّي الى اللامباشر المجرد ، ومن المفرد الملموس الى العام المفهومي(٥) .

ان التطور النظري المعرفي الذي الم ّ ب « حي » استمر زمناً تاريخياً محدداً . والمعرفة تنشأ وتتطور تاريخياً كانعكاس للعالم المادي الموجود موضوعياً . ان هذه القضية تعالجها قصة « حي بن يقظان » بوضوح ودقة . بهذا المعنى نجد « مفهوم المادة » لدى ابن طفيل يمثل نتاجاً تاريخياً من نتاجات حي النظرية .

ولاشك ان « **تاريخية** » المعرفة تشكل مع « **وحدة العالم** » المادية احدى المكتسبات الكبيرة التي حققها الفكر الفذ لابن طفيل في تاريخ الفكر الانساني عموماً . وفي هاتين المسألتين تخطى ابن طفيل مجموع الفكر العربي الاسلامي السابق . فلأول مرة يطرحهما بهذا الشكل المتماسك والواضح فكرياً .

اخيراً تبقى قضية العلاقة بين الاله والانسان لدى ابن طفيل بحاجة الى البحث ، وذلك بالعلاقة مع وجهة نظره حول المادة والعالم المادي . وحيثما يتم ذلك ، نستطيع استخلاص النتائج الضرورية عنه .

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ٢٨ .
(٢) نفس المصدر السابق — ص ٢٧ — ٢٨ .
(٣) نفس المصدر السابق — ص ٣٠ .
(٤) نفس المصدر السابق — ص ٣١/٣٦ — ٣٧ .
(٥) نفس المصدر السابق — ص ٢٧—٣٠/٣٩—٤٠ .

ان ابن طفيل يؤكد في قصته الفلسفية بشكل دائم امكانيــة وصول الانسان الى أسمى الحقائق ، التي هي الاله ـ أو العالم الواحد ـ ، وذلك ضمن شروط عقلية وروحية معينة . اننا نلاحظ هنا اتجاهاً قوياً لدى ابن طفيل قائماً على مذهب « وحدة الوجود » المادية Pantheism . أن «حي» يبلغ المرحلة القصوى في فعاليته النظرية والعملية . فابن طفيل يحدثنا أنه (أي حي) « لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد (الحي) القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندمـا أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لاذات له يغاير بها ذات الحق (تعالى) وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق ، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً انه ذاته المغايرة لذات الحق ، ليس شيئاً في الحقيقة ، بـل ليس ثم شيء الا ذات الحق ... »(١) .

ان هذا الرأي حول الاله ، الذي ينتزع الاله الاسلامي الديني مـن « علويته » و « مفارقته » ، يؤدي الى التأكيد على عملية أنسنته وتحويله باتجاه العالم(٢) . والجدير بالذكر أن ابن طفيل قد اكد ذلك بارتباط مع رأيه في قدم المادة أو العالم المادي . وهذا يثري بدوره الفرق الأساسي بين وحدة الوجود لدى ابن طفيل وابن سينا من قبله وابن رشد من بعده على الطرف الأول وبـين الآراء والتصورات الخصبة الشيقة لـدى المتصوفة الاسلاميين العرب ، وخصوصاً الحلاج وابن عربي . فالفلاسفة وصلوا الى رؤيتهم حول « وحدة الوجود » بالعلاقة مع تبنيهم لمفهوم المادة الارسطية القديمة وتطويرهم له بشكل خـلاق ، بينما وصل المتصوفة اولئـك الى تصوراتهم حول وحدة الوجود تحت تأثير التصوف المسيحي وتأثير التأويل الذي قاموا به لبعض المسائل الدينية الاسلامية .

ان ابن طفيل قد توصّل ، من خلال آرائه حول العالم الالهي الواحد ، الى ازالة الهوة بين الانسان والاله . فالاله في الانسان ، والانسان في الاله . وكلاهما تجسيد للعالم الالهي الواحد . وهذا يعني أن ماتبيناه سابقاً من موازاة العالم للاله في الوجود القديم في قصة « حي بن يقظان » يفقد موقعه في هذا « العالم الالهي الواحد » ، حيث تحول الاله الى « روح » العـالم « المـادي » .

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٧٦ ـ ٧٧ .

(٢) Saekularisierung .

ولاشك أن ذلك قد تم ـ آخذين بعين الاعتبار الواقـع العقلي السائد آنذاك ـ لصالح قيمة الانسان وموضوعية العالم .

أما **العقل** فقد مارس في ذلك الدور الوحيد . انه هو الـذي أوصـل الانسان الى هذه الآراء والنتائج المترعة بالآفاق المادية الهرطقية التنويرية . والشخصية الثانية في قصة « حي بن يقظان » آسال يتخلى ، بعد تعرفه على حي والاتصال به بشكل عقلي مفصل ، عن مواقعه الدينية الايمانية ليأخذ بالعقل منبراً ومنهجاً له في سلوكه النظري والفكري(١) .

ان ابن طفيل لم يطمح من ذلك الى اقامة انسجام بين الشريعة والحكمة، بقدر ما عمل على التأكيد على الدور الحاسم للعقل في تحقيق الحقائق الاكثر جوهرية للانسان في حياته العامة والخاصة .

ان قصة « حي بن يقظان » كـانت وستظل شاهـداً حياً بارزاً على التقدم الفلسفي المادي الهرطقي في العصر الوسيط عموماً . ولاشك ان ابن رشد قد حصد النتائج الاخيرة من مجموع خط التطور الفكري الوسيط . لقد تعرف على ابن طفيل عن قرب وتأثر به ، دون شك ، في آرائه تلك التي حملت في ثناياها آفاق تقدم فكري علمي خلاق .

---

(١) نفس المصدر السابق ـ ص ٩٢ .

ابن رشد - قمة الفكر المادي العقلاني الوسيط
تلاشي الثنائية بين العالم والآله

١ - لقد بلغ الفكر الفلسفي العربي - الاسلامي في العصر الوسيط مرحلته العليا والنهائية في شخص ابن رشد الفذ .

ولد ابن رشد في الأندلس العربية الاسلامية (أي جنوب إسبانيا ومراكش) في مدينة قرطبة عام ١١٢٦ ، ومات في ١١ كانون الأول عام ١١٩٨ . فهو قد عاش في فترة زمنية استطاع فيها « الموحدون » أن يأكدوا انفسهم كوارثين ومتممين ومطورين لمثلي العصر الحضاري المادي والثقافي في الشرق - في دمشق وبغداد . لقد بنى الموحدون هؤلاء دولتهم على الأسس التي خلقها ووطدها الأمويون في الأندلس ، وخصوصاً أثناء حكم الخليفة الحكم الثاني .

لقد كانت قرطبة المدينة التي ولد فيها ابن رشد وعاش فيها فترة هامة من عمره . ونشأ ضمن عائلة لها نفوذها العلمي والسياسي . فجده ، الذي مات عام ٥٢٠ هـ ، كان قاضي قرطبة ووجهاً لامعاً من وجوه المذهب المالكي . وفي عام ١١٦٩ مارس ابن رشد وظيفة قاضي اشبيلية ، ووظيفة قاضي القضاة في قرطبة عام ١١٧١ . وقد مهد ابن طفيل ، الفيلسوف والطبيب الأندلسي ، لإبن رشد التعرف على الأمير « أبو يعقوب يوسف » ، حيث كوّن هذا بداية أساسية وهامة في نشاط ابن رشد الفكري . فهو قد كلف من الأمير ذاك بدراسة اعمال ارسطو وكتابة شروح عليها(١) .

وقد كان للأفكار الثورية العلمية ، التي اتى بها ابن رشد ، عواقب مزعجة بالنسبة اليه . إذ أن الرجعية الدينية والسياسية حقدت عليه بعنف ، مما ادى الى نفيه الى مدينة اليسانة - قرب قرطبة ، كما أحرقت

---

(١) ان « المراكشي» يصف في كتابه « المعجب في تلخيص اخبار المغرب » ، حسب رواية لتلميذ لابن رشد ، اللقاء الذي تم بين ابن رشد مع الامير هذا بحضور ابن طفيل .

كتبه . وقد كان ذلك بداية معركة عصبية وحاقـدة ضد الفلسفة والفكر العقلاني عموماً . إلا آن تغير ميزان القوى الدينية والسياسية جعل الأمير يعفو عنه بعد مدة ، فعاد والتحق بالبلاط . إن الباحث المتقصي لتاريخ ابن رشد لايسعه إلا ان يأخذ بعين الاعتبار الواقع التاريخي التالي ، وهو أن التناقض السياسي والفكري بين قسم كبير من جماهير الشعب ـ وعلى رأسها رجال الدين المتعصبون ـ وبين الفلاسفة والمفكرين الأحرار والآخذين بالعقل منطلقاً اساسياً لهم ، قد حدد طابع الوضع السياسي والفكري في عصر ابن رشد . وقد تذبذب الأمـراء والسلاطين بين هـذين الإتجاهين الرئيسيين الكبيرين . وإن إستطاع ذلك التناقض أن يطبع التطور الفكري في الأندلس بميسمه ، فإنه قد ساهم خلال ذلـك في تعقيد الطريق أمـام الفلسفة والفكر حتى الحد الأقصى . وقد أصيب ابن رشد ، كما أصيب ابن باجة من قبله ، بشكل مباشر بسهام النصيين والمتعصبين . إن المرء قد احسَّ هناك قليلاً أو كثيراً ، بشكل مباشر أو غـير مباشر ، بموجـة الإرهاب الفكرية التي سادت في البلد . ولاشك ان هذا الوضع التاريخي يضع أمام مؤرخي الفلسفة والفكر بشكل عام مهمة دقيقة وعميقة ، هي فهم واقع الإرهاب الفكري ذاك واخذه بعين الإعتبار ، حيثما يعملون على تقييم ما قدمه لنا مفكرو ذلك العصر . إنهم ، أي مؤرخي الفلسفة أولئك ، لايحق لهم ، إنطلاقاً من ذلك الواقع التاريخي ، أن يطلبوا من مفكري العصر ذاك ان يكونوا قـد قالوا كل شيء أرادوا قولـه فعـلاً . إن الرمزية ، أو الأسلوب الرمزي في الكتابة ، والتورية كانا قد احتلا مكاناً هاماً في كتاباتهم الفكرية .

كذلك ينبغي فهم الحط النسبي من قيمة الجماهير (السوقة) المتمثل في دفاع الفلاسفة عن تميزهم عن الجماهير تلك ، إنطلاقاً من واقع الإرهاب الفكري الذي قاده المتعصبون ـ ومن خلفهم الجماهير الموجّهة بهذا الإتجاه ـ ضد الفلسفة والفكر العقلاني الحر .

وفي الحقيقة ، كانت الذهنية (الايديولوجية) الاقطاعية هي السائدة آنذاك على مستوى الحياة العامة الواسعة ، وقد تميزت هـذه الذهنية بالنصية والجمودية والغيبية المعادية للعلم والعقل . كما تميزت بمحاولتها اخضاع جميع اشكال الوعي الاجتماعي ، من فن واخلاق وسياسة وفلسفة الخ ... لمقتضيات مهماتها في تكريس وتوطيد العلاقة الاجتماعية البدائية واللاانسانية .

ونحن حين نلاحظ ان ابن رشد ، ومن قبله آخرون أمثال ابن طفيل ، قد جعل من « الجماهير » اقل قدراً وقيمة من « الفلاسفة » أو المفكرين بشكل عام ، فانه من الضروري التأكيد على أن ذلك قد تم بغاية الدفاع عن الفلسفة والفكر العقلاني عموماً ، وبغاية تجريد الذهنيــة الاقطاعيــة الغيبية تلك من ادعائها بانها القيّمة على الفلسفة وعلى العقل . وبمعنى آخر ، ان الفلاسفة الاسلاميين العرب العقلانيين والماديين لم يكونوا ضد الجماهير ، بقدر ماكانت هذه الاخيرة ضد الفلسفة . هذا يظهر أن القول بوجود « حقيقتين » ، حقيقة فلسفية عقلانية وحقيقة دينية ايمانية ، كما هو الحال لدى بعض الفلاسفة العرب الاسلاميين الوسيطين ، ومنهم ابن رشد نفسه ، ان ذلك القول لم يكن في حقيقة الأمر سوى تصعيد لواقـع التناقض الحاصل بين الفلاسفة والجماهير المتعصبة آنذاك وتكثيف فكري له . ان نظرية « الحقيقتين » تعكس ، على نحو طريف يستدعي الانتبـــاه والاهتمام ، ذلك التناقض العدائي . ووقوف معظم الفلاسفة القائلين بتلك النظرية الى جانب الحقيقة الفلسفية العقلانية كان يفرض عليهم معارضة الجماهير المقادة باتجاه تعصبي . فحين كتب ابن رشد « أما الفلاسفة ؛ فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لامستندين الى قول مـن يدعوهم الى قبول قوله ، من غير برهان .. »(1) ، فانه كان يضع نصب عينيه ذلك الواقع الجماهيري التعصبي ، الذي لايقوم على « البرهان » وانما علـى « الايمانية » . تبعاً لهذا الوضع التاريخي المعقد ينبغي على البـاحث أن يتقصى الخيط الأحمر المميز في مذهب أحد الفلاسفة او المفكريـن ضمن اكوام هائلة من القضايا والقضايا الجانبية من خلال طرحــه مسالة الميل الجوهري تاريخياً في ذلـك المذهب ، وتجنبه الوقوع في اشياء لهـا ، من من حيث اطارها التاريخي ، اهمية جانبية ، اي من حيث علاقتها بذلـك « الميل الجوهـري » .

لقد ساهمت اربعة عوامل في ارساء ارضية متينة لفكر ابن رشد ، هي:

1 ـ التطور البارز والملحوظ للاتجاه الارسطي المادي على يد ابـن سينا في المشرق ، وابن باجه وابن طفيل في المغرب العربي ، هـذا الاتجاه الذي اكتسب هنا وهناك مضامين مادية وعقلانية عميقة .

2 ـ التاثير الفكري الكبير الذي مارسه مؤسس دولة الموحدين ابن تومرت بشكل مباشر على التطور الفكري الثقافي ضمن هذه الدولة . فهو

---

(1) ابن رشد : تهافت التهافت ـ تحقيق سليمان دنيـا ، دار المعارف بمصر 1964 ، ص 325 ـ 326 .

قد اتفق ، كما يخبرنا المراكشي ، مع المعتزلة فيما يخص قضية «الصفات» وقضاياأخرى،وذلك عبر معارضة واضحة للآراء الأشعريةفيهذا الحقل(١). ان هذا يظهر لنا بوضوح في كتابه « اعز ما يطلب » ، حيث يمكن هنا ملاحظة اتجاه نحو « وحدة الوجود » .

٣ ــ كعامل ثالث يمكننا اخذ الحملة التي أشهرت ضد مؤلفات الغزالي بإيعاز من المرابطي « علي بن تاشفين » . ان الرجل (الغزالي) ، الذي زُندقت تحت رايته المعادية للتقدم الفكري والاجتماعي في الشرق العربي الأفكارُ العلمية العقلانية والمادية ، يعتبر هنا ، اي في المغربالعربي، « زنديقاً » وتحرق كتبه . هذا يعني ان الحصار الذي أُحكم ضد الفلسفة هناك لم يكتسب هنا اهمية ملحوظة . على العكس من ذلك ، نجد انه في نفس الوقت ، الذي امتُهن فيه وكوفح « فكر » الغزالي المثالي الغيبي ، كانت الفلسفة العقلانية المتضمنة ميلاً مادياً قد اكتسبت من خلال كفاحها ضد « النصية » الغيبية أهمية خاصة لدى حكام تلك السلالة المرابطية ، وعلى الخصوص على يد الفيلسوف الكبير ابن باجه . وقد تم ذلك بالرغم من الهزات الكثيرة والعميقة التي شهدها عصر الموحدين .

إن هذه العوامل الثلاثة استطاعت ان تمارس دورها في إرساء خلفية عقلانية فكرياً وتقدمية اجتماعياً لفكر ابن رشد الفذ فقط حيث كان الوضع الاجتماعي ــ الاقتصادي والسياسي العام ارضاً خصبة من اجل ذلك .

٤ ــ وهذا يدعونا الى التأكيد الواضح على البنية الاجتماعية ــ الاقتصادية والسياسية والحقوقية التي ساهمت ، كإطار عام وبشكل غير مباشر ومتوسّط ، في تكوين فكر ابن رشد ذاك . إن هذه البنية تميزت ، كما عرضنا ذلك بشكل مفصل تقريباً في قسم سابق من هذا الكتاب ، بتقدم الانتاج البضائعي وتعاظم دور النقد ، تطور الراسمال الصناعي والراسمال التجاري ؛ بالرغم من ان ذلك بقي ، وخصوصاً في مراحل اضمحلال الدولة العربية الاسلامية الوسيطة ، معرضاً لخطر انتصار العلاقات الاجتماعية الاقطاعية انتصاراً حاسماً في مجموع حقول الدولة تلك . الى جانب ذلك نلاحظ انه لم يتشكل في الدولة **الاسلامية** العربية جهاز كهنوتي مستقل ومتميز من الناحية الاجتماعية الطبقية عن مجموع قطاعات المجتمع ، وان كان هذا قد برز في الفترات الاخيرة اللاحقة منتطور

(١) انظر حولذلك : م . بيصار ، حولفلسفة ابنرشد ــ نفس المعطيات السابقة،ص٢٢.

الدولة تلك . المهم في هذا الأمر هو انه كانت هنالك حرية فكرية وسياسية نسبية مارستها الاوساط غير المسلمة ، بحيث وضح التعدد في الأديان ، مما افسح مجالاً لمجابهة التعصب الديني حتى من خلال موقف لاديني .

وقد برز هذا الموقف العقلاني الجرىء في تراث ابن رشد . فهو الذي كتب السطور التالية الثورية ، التي ساهمت بشكل أو آخر في التأثير الايجابي على لسّنج Lessing الالماني (١٧٢٩ – ١٧٨١) مثلاً في مسرحيته الفكرية الشهيرة « ناتان الحكيم » ، : « فبيّن انه يجب علينا أن نستعين على مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . **وسواء كان ذلك الغير مشاركاً** لنا أو غير مشارك في الملة فان الآلة التي تصح بها التزكية ليس يُعتبر في صحة التزكية بها كونها آلةً لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك اذا كانت فيها شروط الصحة »(١) .

ان ابن رشد ، الذي تأثر بالاطار الثقافي العام الذي تكون ضمن عوامل عديدة ، اشرنا اليها ، ومن ضمنها ابن تومرت المذكور سابقاً ، دافع عن ارسطو في جوانبه المادية ضد الغزالي اللاعقلاني المثالي والمعادي للارسطية، وذلك بالعلاقة مع دفاعه الحماسي العميق عن المعتزلة ــ الذين تأثر بهم في حينه ابن تومرت هذا ــ في نقطتين اساسيتين ، هما قضية «صفات الذات» وقضية «العدم أو اللاشيء» . ولقد فعل ابن رشد هذا عاقداً مذهبه الفلسفي على مسألة « وحدة الوجود » .

٢ ــ والآن ، من خلال هذا المركّب من القضايا وانطلاقاً من التناقض المميّز والأساسي ، الذي عرضنا له سابقاً ، بين الجماهير الشعبية الموجّهة ضد الفكر العقلاني الحر وبين ممثلي هذا الفكر ، سنحاول معالجة قضية المادة والعالم المادي بكل تعقيداتها وتفرعاتها وامتلائها في نظام ابن رشد الفلسفي ، ولكن على طريق استيعاب نظريته في « المعرفة » . أي اننا نحاول هنا دراسة مانسميه بـ « الانطولوجيا » و « الغنوصيولوجيا » عنده .

★ ★ ★

انطلاقاً من ارسطو ، لكن عبْر تطويره واغنائه وبالتالي تجاوزه ، يوجه ابن رشد نقداً اساسياً جذرياً لنظرية « المعرفة » الافلاطونية ، القائلة بتحصيل المعرفة من قبل الانسان ليس من خلال كشفٍ **حقيقي** لجوانب **جديدة** من شيء أو قضية ، وانما من خلال « تذكر » للمعرفة التي يمتلكها

---

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، مصر ١٣١٩هـ ، ص٤.

في لحظة ما ، حينما كانت نفسه (اي الانسان) في « عالم المثل » ، عالم النفوس المجردة من المادة المحسوسة الفاسدة . وفي هذه الحال لايمكن ، كما يظهر من المسألة ، التحدث عن معرفة جديدة يحققها الانسان في حياته؛ كذلك يصبح ، من طرف آخر ، مستحيلاً ان نعتبر « المعرفة » الانسانية الوجود الموضوعي معكوساً بشكل نظري في ذهن الانسان العارف .

بالعكس من ذلك ، يقرر ابن رشد في مؤلفاته ، كما نرى ذلك مثلاً في « تلخيص كتاب النفس » و « تلخيص مابعد الطبيعة » ، ان تحصيل «الكليات» يشترط بالضرورة وجود معطيين ، هما الواقع الخارجي الموضوعي من طرف أول ، ثم الحواس كوسيط مباشر بين الواقع ذاك وبين الكليات (اي المفاهيم والمقولات ، مثل مفهوم الوجود أو مفهوم الانسان) من طرف آخر . ولهذا فعلينا أولاً ، كما يعني مفكرنا ، ان نحس شيئاً ما ، لكي نستطيع ، على اساس ذلك ، استيعابه « فكرياً » . وبما أن « الكليات » ليست فطرية في الدماغ الانساني ولا تدع نفسها تكتسب من خلال «تذكر» ما مزعوم لشيء كان ولا يزال موجوداً في عالم « المثل » ، وانما هي انعكاس وتعميم ذهني (نظري) لمواضيع واشياء وظواهر مشخصة خارجية موضوعية، بسبب ذلك كله اذن تنشأ وتتطور الكليات هذه تاريخياً ، في وقت محدد . ان ابن رشد بفكره العلمي الوثاب يجابه وهم المعرفة كـ « تذكر » بنظرية مادية (حسية) علمية مقنعة تعمقها رؤية جدلية اولية : « انه اذا تؤمل كيف حصول المقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية ، ظهر انا مضطرون في حصولها لنا ان نحس أولاً ، ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا اخذ الكلي . ولذلك من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاته معقول ما ؛ فان الاكمه ليس يدرك معقول اللون ابداً ، ... وليس هذا فقط بل يحتاج ... الى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الاحساس مرة بعد مرة حتى ينقدح لنا الكلي . ولهذا صارت هذه المعقولات انما تحصل لنا في **زمان** (التشديد مني : ط.ت) ... وبالجملة فيظهر ان وجود هذه المعقولات تابع للتغير الموجود في الحس والتخيل اتباعاً ذاتياً ... والا امكن ان نعقل اشياء كثيرة من غير أن نحسها، فكان يكون التعلم تذكراً، كما يقول افلاطون »(١) .

ويتابع ابن رشد في تبيان طبيعة المعرفة وطريقها مشدداً على العلاقة الانطولوجية (الوجودية) الوثيقة بين « الكلي » و « الجزئي » ، وذلك

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ـ واربع رسائل ، نشرها احمد فؤاد الاهواني ، ١٩٥٠ ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، ص ٧٩ ـ ٨٠ .

ـ وهنا مرة أخرى ـ بالتعارض مع وجهة نظر افلاطون المثالية الميتافيزيقية ومع وجهات نظر الكلاميين والفلاسفة المثاليين الغيبيين ، الذين عاشوا قبله في اطار الدولة العربيـة الاسلامية الوسيطة ، مثـل أبي الحسن الاشعري والغزالي : « وبالجملة فيظهر ظهوراً اولياً ان بين هذه الكليات ، وخيالات اشخاصها الجزئية ، اضافةً ما بها صارت الكليات موجودة ، اذ كان الكلي انما الوجود له من حيث هو كلي بما هو جزئي ، ... »(١) وهنا يبلغ ابـن رشد النتيجة الفلسفية المادية الأساسية والرئيسية : « وهو من البيّن ان هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه . وان الموجود منها خارج النفس انما هو اشخاصها فقط »(٢) .

والجدير بالاهتمام الكبير ان ابن رشد يطرح تلك المسألة الجوهرية ، مسألة الكليات والجزئيات وسير المعرفة في اطارهما ، بعلاقة عضوية مـع « التجربة » الانسانية بشكل عميق يدعو حقاً الى الدهشة . فهو يقول : « فانه يظهر عند التامل ان جل المعقولات الحاصلة (لنا) منها ، انما تحصل بالتجربة ، والتجربة انما تكون بالاحساس اولاً ، والتخيل ثانياً »(٣) .

بناء علـى ما سبق نستطيع استخلاص خطوط أساسية رئيسية في نظرية ابن رشد حول « المعرفة » ، هذه الخطوط التي تحتفظ باهميتها البارزة حتى ايامنا هذه ، بل وتُطرح مجدداً بمستويات جديدة :

١ً ـ ان **« الموضوع » الخارجي الموضوعي** ، او المادة او العالم **المادي** على وجه العموم هو الاسبق في الوجود على الوعي أو العالم **العقلي** ، وان وجود هذا العالم الاخير (العقلي) مرتبط بوجود العالم الأول (المادي) ، ولا يصح العكس ـ أي ارتباط العالم الأول بالثاني . فكما نرى ، قدّم ابن رشد في اطار نظرية المعرفة ، متاثراً بآراء ارسطو في « المعرفة » ، حلاً **مادياً** للعلاقة الفلسفية الأساسية بين الفكر والواقع المادي ، بـين الوجود الفكري (أي الوعي) والوجود المادي .

٢ً ـ ان **موضوع او ينبوع** المعرفة الانسانيـة هو العالم الخـارجي الموضوعي . وهكذا فالمعرفة ليست عملية استعادة لافكار موجودة مسبقاً في عالم لامادي ، في عالم غير عالمنا ، بل انها تتكون ضمن معطيات الواقع

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٨٠ .
(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٨١ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٧٠ .

الموضوعي الخارجي ، وهي مشروطة بهذه المعطيات . ان مفهومي « الجدّة » و « التطور » ينتفيان في نظر القائلين بالمعرفة ك « تذكر » ، ويصبح العالم بما فيه المعارف البشرية ترداداً لما سبق. فالغائية القبلية التي تحدد، حسب افلاطون وآخرين في اطار الدولة العربية الاسلامية الوسيطة ، لكل شيء في عالمنا آفاق وجوده ونموه ، هذه الغائية يرفضها ابن رشد متسلحاً في ذلك بسلاح العلم التجريبي والعقل المتحرر من نير التأطيرات الغائيـة القبلية الميتافيزيقيـة .

٣ً ــ ابن رشد يطرح ، خلال ذلك ، جانباً اساسياً هاماً من جوانب المعرفة . فهو يفهم هذه الأخيرة على انها الوجه النظري من الوجود المادي الموضوعي وعلى أنها بالتالي ، وان لم يُصرّح بذلك بوضوح ، **انعكاس** لذلك الوجود « . . انا مضطرون في حصولها لنا ان نحس أولاً ، ثم نتخيل . . ».

ان وضع « المعرفة » في مكانها من الوجود كانعكاس لهـذا الوجود لايعني فقط « ضبطها » ضمن ناظم منهجي دقيق ، وانما يقـدم اساساً متيناً وواضحاً لانطلاق المعرفـة عبر آفاق فسيحة مـن التطور ، آفاق لاتتآخى مع « اللاأدرية » و « التشككية » .

٤ً ــ ان روح التقدم الاجتماعي ــ الاقتصادي والعلمي والتكنيكي في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط مارست ، في فكـر ابن رشد ، تأثـيراً متميزاً خلّاقاً . وقد برز هذا في تاكيده العقلاني المادي على **التجربة** العملية والعلمية كوسيلة او كوسيط لامناص منه في تحصيل المعرفة بـين الوجود المادي الموضوعي والوجود الفكري . والتجربة اذا اخذناها بالمعنى الواسع، بمعنى **الممارسة** ، فانها سوف لن تقتصر على كونها **طريق** المعرفة ، وانما ايضاً **معيار** صحتها . ان ابن رشد لم يلاحظ هذا الجانب الثاني من المسألة الا بشكل غامض .

ونحن نستطيع استشفافه فقط من سياق المسألة كما طرحها ابـن رشد . ولكن المهم في هذا الأمر في خطه « المعرفي » هو اقصاؤه المتاهـات الذاتية والميتافيزيقية من نطاق عملية تكون وتطور المعرفة . وكان هذا ، دون اي ريب ، مجابهة **غير مباشرة** لتصورات النصيين المتبلدين في عصره .

٥ً ــ وهنالك نقطة اخرى في نظرية ابن رشد حول المعرفـة لها اهمية خاصة وجديرة فعلاً باهتمام الباحث ، وهي **تاريخية** المعرفة. فهذه لاتتحقق نتيجة حدس او قبس فكري بشكل فجائي ، وانما تتم عبر عمليات معقدة

وطويلة في الاحساس والفكر الانسانيين .

لقد شاهدنا في فصل سبق من هذا الكتاب كيف استطاع ابن طفيل ان يميط اللثام عن مسالة النمو التاريخي للانسان ، وضمن ذلك معرفته بالعالم المحيط به . وهنا يطرح ابن رشد هذه المسالة آخذاً بعين الاعتبار العلاقة بين الكليات والجزئيات ، بين المجرد والمشخص . ان المفاهيم والمقولات الكلية المجردة هي ، حسب ذلك،نتيجة تطور تاريخي يكمن محتواه في تكوّن تلك المفاهيم والمقولات عبر تطور الاحساس وتكرره ، كما يعبر عن ذلك ابن رشد .

هنا يرفض ابن رشد بوضوح ١ً ـ راي القائلين بفطرية الكليات ووجودها اصلاً في الفكر الانساني دون مساس بالعالم المادي الموضوعي، و ٢ً ـ راي القائلين بالاصل اللاانساني (اي المثالي او الغيبي) للمعرفة . ان كل ذلك يدعو ابن رشد ، في سياق شرحه لارسطو واغنائه وتعميقه له ، الى ان يؤكد : « وعلى هذا فليس يحتاج في الأمور الطبيعية الى ادخال صور مفارقة في شيء من المتكونات ، ... »(١) . سوف نرىفيمواضع تالية دفاع ابن رشد القوي عن قضية « الحركة الذاتية » ، التي يمنع الأخذ بها اقحام عوامل مثالية مفارقة مزعومة في اشياء عالمنا المادي الموضوعي .

ان نظرية المعرفة كما طرحها ابن رشد تمثل تقدماً عملاقاً في تاريخ الفلسفة على وجه العموم . فالنظرية هذه ، التي بمقتضاها «لاتملك الكليات وجوداً خارج النفس ... وما يوجد منها خارج النفس ، فهو فقط اشخاصها »(٢) ، إن هذه النظرية قد اكتسبت في العصر الوسيط التسمية المعروفة بـ « الاسمية » . لقد كانت هذه الإسمية ليس فقط تقدماً ضخماً في تاريخ الفكر الفلسفي ، وإنما أيضاً الشكل الأساسي والرئيسي للفلسفة المادية في العصر الوسيط .



اما الآن فسوف نحاول معالجة القضية التالية ، وهي : ماذا فهم ابن رشد تحت مفهوم « الموضوع او الظاهرة الخارجية او الواقع المادي المشخص ؟ » بيد ان هذا يتطلب بدوره دراسة وجهة نظره حول مفهوم « المادة » .

---

(١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق عثمان امين ، القاهرة ١٩٥٨، ص ٥٣ .

(٢) انظر : نفس المصدر السابق ـ ص ٤٤ ـ ٥٩ .

إن بحث وتقصي هذه المسائل يستدعي دراستها في كتب ابن رشد الهامة ، وهي « تهافت التهافت » ، و « فصل المقال » ، و « شرح مابعد الطبيعة » ، و « تلخيص كتاب النفس » ، و « الكشف عن مناهج الأدلة »، و « تلخيص ما بعد الطبيعة » ، و « تلخيص كتاب المقولات » .

إن ابن رشد ينطلق من مبدئه الأساسي ، الذي يؤكد انه فقط ذلك الإنسان ، الذي يتخذ من العقل المعيار الحاسم في فهمه واستيعابه القضايا العديدة ، يستطيع أن يتوصل الى شيء حقيقي ، وذلك خلافاً للفقيه الذي بامكانه الوصول الى شيء ظني فقط(١) . لذلك فإن الفلاسفة بـ (حكمتهم) التي ليست أكثر من بحث وتقصي الأسباب الحقيقية للأشياء ــ كما يقول ابن رشد(٢) ــ يبحثون عن هذه الأسباب وفيها ، داعمين ذلك في الخط الأول ببراهين مقنعة(٣) . إن البرهان على قضية « قدم العالم » يكمن في طليعة الواجبات الجوهرية التي يأخذها فيلسوفنا على عاتقه . انه في مناقشاته ومماحكاته مع الاشاعرة، ومنهم الغزالي بشكل خاص ، ومع افلاطون ، الفيلسوف المثالي ، يكافح على الطالع والنازل وبحماسة عميقة من أجل برهان دقيق ومقنع لمسألة سرمدية وأبدية العالم المادي .

فهو يبحث عن براهين على ذلك حتى في القرآن نفسه ، بل ويتهم المتكلمين المدافعين عن عقيدة الخلق الالهي للعالم المادي من عدم مطلق بأنهم لايفقهون المبادىء الجوهرية في القرآن والدين على وجه العموم . ان المتكلمين هؤلاء ، الذين يلحّون على كون العالم المادي محدثاً من الاله ، ليسوا في قولهم هذا ، حسب ابن رشد « على ظاهر الشرع بل متأولون . فانه ليس في الشرع ان الله كان موجوداً مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً »(٤) . هكذا يحدد ابن رشد موقفه المبدئي من هذه المسألة : تجريد غرمائه وخصومه من سلاحهم الدقيق ، وهو انهم ، في تأكيدهم على«حدوث» العالم ، منطلقون من المبادىء الدينية الحقيقية ، وانهم في ذلك متماسكون .

---

(١) انظر : ابن رشد، فصل المقال ــ مصر ١٣١٩ هجرية ــ نشر مع كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » ، ص ٧ .

(٢) انظر : ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة ، نفس المعطيات السابقة ، ص٢٢ .

(٣) انظر : ابن رشد ، تهافت التهافت ، نفس المعطيات السابقة ، القسم الاول ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٢٢٥–٢٢٦ .

(٤) ابن رشد : فصل المقال ،نفس المعطيات السابقة ، ص ١١ .

عدم مطلق محض بشكل متساو مع مسألة قدم العالم هذا، فقد رفضها ابن رشد بشكل قاطع . وما هذه المحاولة ، في نظره ، الا « معارضة سفسطائية »(١). وفي الحقيقة ، اثبت ابن رشد ، في ذلك ، عن قدرة منطقية عقلانية مرموقة . فهو يكتب في تحديد تلك المعارضة « السفسطائية » الغزالية : « كما انكم تعجزون عن نقض دليلنا (أي دليل الغزالي : ط.ت) ، في أن العالم محدث ... ، كذلك نعجز عن نقض قولكم انه اذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط الفعل ، انه لايتأخر عن مفعوله . وهذا القول غايته هو اثبات الشك ، وتقريره ، وهو أحد أغراض السفسطائيين »(٢) .

في مجابهة ابن رشد الشاملة لحجة الاسلام ، أبي حامد الغزالي ، يكمن التأكيد بأن العالم المادي كان دائماً موجوداً ، وهو لايزال كذلك ، وسوف يكون ابداً . أما الغزالي فانه يرى ، خلافاً لذلك ، أن العدم سابق على الوجود(٣) . وكما كان الأمر سابقاً بالنسبة الى الاتجاه المادي لدى ابن سينا وابن طفيل ، فاننا نجد أيضاً ابن رشد يعتمد ، في رأيه حول قدم العالم ، على الموضوعة الارسطية الأساسية عن الوحدة التي لاتنفصم بين الزمان والحركة . فهذان (اي الزمان والحركة) غير مخلوقين . انهما سرمديان وأبديان . ذلك لأنه من العبث ومن قبيل عدم الدقة أن نقول — هكذا يؤكد ابن رشد — بأن الزمان حادث . والا فان القول هذا — يتابع ابن رشد في استنتاجه — سيقودنا لأن نفترض وجود ازمان كثيرة بشكل لا نهائي قبل الزمان ذاك(٤) .

في هذه المسألة ، كما في مسائل اخرى ، ينتقد ابن رشد الغزالي بحزم، وذلك حيث يؤكد هذا الأخير بأن الزمان يوجد فقط في « الوهم » ، وبأن هذا الوهم ينشىء الزمان ، كما ينشىء الحركة ، من ذاته نفسه ، أي من ذات الوهم (٥) . فالزمان والحركة يوجدان ، حسب ابن رشد ، على نحو

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، نفس المعطيات السابقة ، القسم الاول ، ص ٧٥ .

(٢) ابن رشد : نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ١٣٥ .

(٤) انظر : ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة — قام بنشره M. Bouyges ، بيروت ، ١٩٤٨ ، الجزء الثالث ، ص ١٥٦٠ — ١٥٦١ .

(٥) في كتابه الرئيسي « تهافت الفلاسفة » — قام بنشره M. Bouyges بيروت ١٩٢٧ — ، يكتب الغزالي حول ذلك مايلي: « قلنا المفهوم الاصلي من اللفظين وجود ذلك وعدم ذات ،

لاينفصمان فيه عن بعضهما . أما « الذهن » الانساني فيدرك ويستوعب الزمان في ارتباطه مع الحركة ادراكاً واستيعاباً نظرياً، فكرياً، ولكنه لايمنحه الوجود أصلاً . لقد أولى ابن رشد هـذه المسألة اهتماماً مبدئياً دقيقاً . فهو يأخذ على الغزالي « معاندته » في ان « الماضي والمستقبل اللذين هماالقبل والبعد ، هما شيئان موجودان بالقياس الى وهمنا ؛ اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلاً صار ماضياً . وماضياً كان قبل مستقبلاً .

واذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ، ولالها خارج النفس وجود ، وانما هي شيء تفعله النفس »(١) . ويرد ابن رشد على ذلك قائلاً في « تهافته » بوضوح عبقري: «ان تلازم الحركة والزمان صحيح ، وان الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة . لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان ، لأنه » — وهنا نلاحظ ابن رشد دقيقاً للغاية في تبيان منحاه « المادي » المتميز — « ليس يمتنع وجود الزمان ، الا مع الموجودات التي لاتقبل الحركة . وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقرير وجودها ، فيلحقها الزمان ضرورة»(٢) . والزمان ليس فقط لابداية له ، وانما أيضاً ليس له نهاية . ويرى ابن رشد أن الفلاسفة يتفقون مع (بعض) المتكلمين في نقطة ، هي « ان الزمان المستقبل غير متناه وكذلك الوجود المستقبل ، وانما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي »(٣) . فهذا (البعض) من المتكلمين يرى أن الزمان متناه في الماضي ، وهم بذلك يعتبرون من اتباع افلاطون ، كما يقول ابن رشد(٤) . بينما الذين يأخذون برأي ارسطو في هذه المسألة ، فانهم يؤكدون بأن الزمان غير متناه في الماضي،أي لانهاية له(٥) . من هذا المنطلق الواضح في ماديته يتوصل ابن

والامر الثالث الذيفيهافتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة الينا بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بعينهيجوز أن يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي . وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدأ الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لاينفك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان ... وكما أن قيام الدليل على تناهي أقطار الجسم منع من اثبات بعد مكاني وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه **وان كان الوهم متشبثا بخياله وتقديره** ... (التشديد مني : ط.ت) — (ص 56 - 54) .

(١) ابن رشد : تهافت التهافت — نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٩ — ١٥٠ .

(٢) ابن رشد : نفس المصدر السابق ، ص ١٥٠ .

(٣) ابن رشد : فصل المقال — نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠ .

(٤) نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٥) نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

رشد الى الاستنتاج الجوهري التالي : ان « مالا أول له فلا آخر له . ومالا آخر له فلا انقضاء لجزء من اجزائه بالحقيقة . ومالا مبدأ لجزء من اجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له »(١) . » فاللابـداية واللانهاية هما الصفتـان أو التحديدان الانطولوجيان (الوجوديان) الجوهريان للزمان والحركة ، في رأي ابن رشد ، ذلك « لأنه لاينقضي .. الا ما ابتدأ »(٢) . والآن ، اذا كان الزمان والحركة لابدائيين ولانهائيين ، فانهما كذلك ، كما يبرز ابن رشد ، فقط من خلال ارتباطهما انطولوجياً بالعالم المادي . وهذا العالم قديم وخالد قدم وخلود الاله بالضرورة .

ومن يتمعن في العلاقة بين الاله والعالم المادي ، كما يراها ابن رشد ، يجدها تفصح عن ذاتها عبر نقطتين اساسيتين كبيرتين .

فمن طرف نجد العلاقة تلك تكتسب الصيغة التالية : اله ــ عـالم مادي . أما من الطرف الآخر فانها (أي العلاقة تلك) تبرز من خلال الصيغة الأخرى التالية : اله ــ مادة ــ صورة .

بيد اننا ، في الوقت الذي نضع فيه المسألة على هذا النحو ، نود أن نؤكد أن الصيغتين السابقتين تتطابقان ، حسب ابن رشد ، **بشكل جوهري** مع بعضهما . ولكن بالرغم من هذا فسوف نرى الدلالة الوجودية من وضعنا للمسألة في شكل العلاقة المزدوجة تلك .

في كتابه « تلخيص كتاب المقولات » يعدد ابن رشد خمسة انحاء من « المتقدم أو القبل » و « المتأخر أو البعد » . أولها واشهرهـا « المتقدم بالزمان بمنزلة مانقول ان هذا اسبق من غيره واعتق من غيره . والثـاني المتقدم بالطبع وهو الذي اذا وجد المتأخر وجد هو واذا ارتفع هو ارتفـع المتأخر وليس بمكافىء له في الوجود ، اعني انه اذا وجد المتقدم وجـد المتأخر بل متى ارتفع المتقدم ارتفع المتأخر وليس متى ارتفع المتأخر يرتفع المتقدم مثل تقدم الواحد على الاثنين ... والثـالث المتقدم بالمرتبة ... والرابع المتقدم بالشرف والكمال ... لكن هاهنا نحو آخر من انحاء التقدم وهو المتقدم بأنه سبب للشيء ... أعني انه متى وجد المتقدم الذي هو سبب وجد المتأخر ومتى وجد المتأخر وجد المتقدم »(٣) . وحين يعرض ابن رشد

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٨١ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٨٢ .

(٣) ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات ــ نشره M. Bouyges ، بيروت ١٩٣٢ ، ص ١١١ ــ ١١٣ .

علاقة الاله بالعالم المادي بالنسبة الى واحد من تلك الانحاء من « القبـل » و « البعد » ، فانه يميز ، من خلال مجابهة بينة للغزالي ، بين « ارادة » الفاعل الأول (الاله) وبـين « فعله » . وفي الحقيقة ، انه يلجأ الى هـذا التمييز بقصد النظر الى الفاعل في وحدة عضوية مع فعله هو ، وذلك حسب الزمان . اي انه لا يقول بوجود تخلف زماني للفعل عن فاعل الفعل .

ان رفض ابن رشد الاخذ بفكرة تخلف أو « تراخي فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل »(١) ، يبرز رفضه المبدئي لمسألة الخلق من عدم مطلق أو « محض » ، كما يسميه ابن رشد نفسه .

وبالرغم مـن انه يميز بـين « الارادة » و « العزم » ، حيث يجعل « التراخي » بين المفعول والارادة جائزاً ولا يجعله جائزاًبينالمفعولوالعزم(٢)، فانه (اي ابن رشد) ، كما يلاحظ سليمان دنيا ، محقق كتـاب « تهافت التهافت » ، بحقد على ابن رشد ، يمثل الراي بانه « اذا جاز التراخي بين الارادة والمفعول وقتاً ما ، فانه يجوز ان يستمر هذا التراخي ، الا اذا جدّ جديد ، ومادام لم يجدّ جديد ، فينبغي ان يستمر العدم . » ويتابـع سليمان دنيا ، منطلقاً من رؤاه الغيبية : « ان يكنْ ذلك هو مايريده ابن رشد فقد فاته ان يلاحظ ان الارادة القديمة الجازمة قد جعلت من نقطة معينة حداً فاصلاً بين العدم والوجود . فاذا وصل العالم الى هذه النقطة ، انتقل من العدم الى الوجود ، بمقتضى الارادة القديمة الجازمة . »(٣) .

ان ذلك يري حقيقة جوهرية ، هي ان ابن رشد رفض اصلاً أن يكون فاصل أو هوّة زمنية بين العزم على تحقيق الشيء وتحقق الشيء فعلاً . ذلك لأن الأخذ بذلك يؤدي ، لدى ابن رشد ، الى افتعال هوة بين « ذات » الفاعل من جهة ، وبين صفاته وافعاله من جهة اخرى ، وبالتالي الى القول بوجود عدة أطراف فاعلة . بيد ان الفاعل يفعل بفعل لاينفصل عن ذاته ، ويريد شيئاً بارادة لاتنفصل عن ذاته . هذا يعني انْ ليس من ايجـاد أو خلق من عدم (محض) ، بل ان مايراد له ان يخلق من قبـل خالـق ، موجود" اما ـ ١" ـ ضمن هذا الخالق كجزء ذاتي منه ، واما ٢" ـ على نحو مواز له . وقد راينا ، فيما سبق ، كيف عمل الفارابي على تجاوز مصادرة

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) نفس المصدر السابق ، ص ٦٣ .

« الخلق من عدم » من خلال تأكيده على « الفيض » الالهي ، حيث اعتبر العالم المادي حلقة من حلقات تمظهر الاله ووجوده .

اما ابن رشد فقد اتخذ من الامكانيـــة الثانية طريقاً لتجاوز الخلق من عدم . ان العالم (المادي) قديم ، غير مخلوق : هذا ماأراد اثباته ابن رشد . وفي الحقيقة ، نحن قد واجهنا طرح المسألة على هذا النحو الرشدي منذ ابن سينا وابن طفيل من بعده ، وان لم يكن هذان قد استعملا مفهوم « الارادة » ، وان لم يكونا كذلك قد طرحا المسألة طرحاً واضحاً متميزاً كما فعل ابن رشد .

هكذا نرى ابن رشد يلح على تحديد فعل الفاعل (الاله) . فاذا كان الفعل هذا قديماً ، فان العالم المادي (او المادة) هو أيضاً كذلك ، وذلك من حيث كونه نتاجاً لذلك الفعل القديم . وبالمقابل ، فنحن حين نعتبر هذا الأخير محدثاً (أي مخلوقاً) ، يصبح لزاماً علينا ان نعتبر العالم المادي محدثاً . وبما أن « الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود المفعول »(١) ، فان فعله ، وبالتالي مفعول فعله قديم . وكما هو ظاهر ، «المفعول» هو العالم ، اي نتاج فعل الفاعل .

والآن ، اذا كانت « الحركة فعـــل الفاعل » ، كمـــا يعتقد الفلاسفة ــ هكذا يقول ابن رشد ــ ، فان « العالم لايتم وجوده الا بالحركة »(٢) . عن هذا ينتج ان « الفاعل للحركة ، هو الفاعل للعالم »(٣) . بيد ان ابـــن رشد يرفض بشكل مبدئي وحازم الأخذ بمصادرة « الخلق من عدم » ، كما ابنّا سابقاً . فكلاهما ، الاله والعالم المادي ، خالدان في وجودهما ، مـــن حيث انهما متوازيان في الوجود(٤) . وذلك بالرغم مـــن انهما ذاتياً غـــير متساويين . فمن حيث « الذات » يفضل الفاعل مفعوله .

ان هذا الواقع ، واقع العلاقة القائمة بين الفاعل (الخالق) والمفعول (المخلوق بمعنى متميز) لدى ابن رشد ، يفرض علينا اذن النظر الى المشكلة في دقائقها وتمايزها . فحين ينطلق ابن رشد من أن الزمان والحركة والمحرك

---

(١) نفس المصدر السابق ــ القسم الثاني ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ٤٨٢ .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) نفس المصدر السابق .

(٤) انظر حول ذلك ايضا : نفس المصدر السابق ، ص ٦٣١ .

والمتحرك قديمة ، خالدة(١) ، فانه يميز بين المحرك الأول من جهة وبين المتحرك والحركة والزمان من جهة اخرى ، وذلك من حيث « القدمية » . فأن يكون المحرك الأول متقدماً « على العالم ، ليس تقدماً زمانياً ، صحيح »(٢) ، ومفهوم بذاته . ذلك لأنه (أي المحرك الأول) « ليس في طبيعته الحركة — وأنه أزلي وليس يتصف بالزمان »(٣) . ويتابع ابن رشد موضحاً الأمر هذا : « لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، اذا لم يكن تقدمه زمانياً ، الا تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل التقدم ... فاذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخر ليس زمانياً »(٤) .

على هذا النحو من طرح المسألة يرى ابن رشد مركز الثقل بالنسبة الى العلاقة بين الفاعل (الخالق تجاوزاً) والمفعول (المخلوق تجاوزاً) كائناً في العلاقة الضرورية والمتبادلة بين « العلة » و « المعلول » .

وفي الحقيقة ، نحن كنا قد واجهنا طرح القضية هذا سابقاً لدى ابن سينا (في مثاله عن حركة المفتاح) وابن طفيل (في مثاله عن حركة الجسم). الا أن ابن رشد يبرز القضية هذه بمزيد من التحديد والدقة ، ويجعل منها مبدءاً جوهرياً في منظومته الفلسفية . وقد تحقق هذا لديه من خلال ادخاله مقولة « الحركة » بشكل واضح وواع كركن أساسي من أركان تلك القضية، أي من خلال منطلقه بأن العالم المادي (المعلول) لايمكن أن يوجد ، من حيث هو قديم ، الا متحركاً .

والعالم المادي بصفته هذه كمعلول ، موجود قديماً خالداً ليس على سبيل «الاضافة» . ان ابن رشد يجابه هنا التصور الغيبي للغزالي عن العالم المادي بحزم وبعمق ، هذا التصور القائم على نفي وجود كيان **جوهري ذاتي** للعالم ذاك . فهو يؤكد ، طارحاً بالايديولوجية الاشعرية — الغزالية الميتافيزيقية جانباً ، بأن « العالم ليس موجوداً في باب الاضافة . وانما هو موجود في باب الجوهر . والاضافة عارضة له »(٥) . في هذه النقطة حقق

---

(١) ابن رشد يقول — نفس المصدر السابق ، القسم الاول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٣٦ — « واذا كان الزمان قديما ، فالحركة قديمة . لان الزمان لايفهم الا مع الحركة . واذا كانت الحركة قديمة ، فالمتحرك بها قديم . والمحرك لها ضرورة قديم ».

(٢) نفس المصدر السابق — ص ١٤١ .

(٣) نفس المصدر السابق — ص ١٣٨ . انظر بهذا الخصوص ايضا : ص ١٣٩ .

(٤) نفس المصدر السابق — ص ١٤١ .

(٥) نفس المصدر السابق — ص ٢٧٧ .

ابن رشد خطوة واسعة وعميقة الى أمام ، تجاوز ، من خلالها ، مقولة ابن سينا حول « ممكن الوجود حسب ذاته ـ أي العالم المادي » ، هذا الوجود الممكن الذي يكتسب جوهريته الوجودية فقط من « واجب الوجود بذاته ـ أي الاله » ومن خلاله ، كما يخبرنا بذلك ابن رشد في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال »(١) .

لقد كان طرح القضية من هذا المنظور الرشدي شكلاً متطوراً من اشكال الفكر المادي الهرطقي المعادي للايديولوجية الغيبية التبريرية . ان ابن رشد في تحديده للعالم المادي كموجود جوهري وضروري يرفض ليس فقط رأي ابن سينا ذاك حول هذه المسألة ، وانما أيضاً طريقة «أبي المعالي» في ذلك . فأبو المعالي هذا بنى طريقته تلك « على مقدمتين احداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز ان يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلاً أصغر مما هو واكبر مما هو ... حتى يمكن في الحجر أن يتحرك الى فوق وفي النار الى اسفل ... والمقدمة الثانية أن الجائز محدث وله محدِث أي فاعل صيره باحدى الجائزين أولى منه بالآخر »(٢) . ان هذه الآراء ، التي تتضمن نفياً لوجود قانونية **ذاتية** للعالم والقائلة بالتالي بأن هذا العالم محدَث ، غير قديم ، أي انه موجَد من عدم مطلق (محض) من قِبل قدرة او قوة كانت موجودة دائماً ، ان هذه الآراء وأمثالها يرفضها ابن رشد : « فأما المقدمة الأولى فهي خطابية ... فظاهر كذبها بنفسه .. (وأما) القضية الثانية وهي القائلة ان الجائز محدث فهي مقدمة غير بينة بنفسها »(٣) .

ونحن حين نعتبر العالم قديماً من حيث الجوهر وليس من حيث العرض ، وموجوداً من حيث الضرورة وليس من حيث الجواز ، فان هذا يستبين لنا من كون فعل « الفاعل لايتعلق بالعدم ؛ لأن العدم ليس بفعل . ولا يتعلق بالوجود الذي لايقارنه عدم »(٤) . أن ابن رشد يحدد من خلال ذلك بالضبط بماذا يتعلق فعل الفاعل ، أي أنه يحدد العلاقة القائمة بين الفاعل الأول (الخالق تجاوزاً) من حيث فعله ، وبين المفعول (المخلوق تجاوزاً) من حيث وجوده : ليس هنالك من عدم مطلق محض ، وليس هنالك من خلق من مثل هذا العدم المزعوم ، على حد اعتبار ابن رشد .

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ـ ص ٣٢ .

(٣) نفس المصدر السابق ـ ص ٣٢ ـ ٣٣ .

(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٧٤ .

وفي الحقيقة ، ان ابـن رشـد ، في نفيه للعـدم بالمعنى المشار اليه ، يتابع الطريق الذي اختطه الفكـر اليوناني النهجي (الكلاسيكي) المـادي والمثالي على حدٍ سواء . ولكنه في ذلك اختط ، كأسلافه ابن سينا وابي بكر الرازي وابن طفيل ، اتجاهاً فكـرياً جديداً في المجتمع العربـي الاسلامي الوسيط ، نستطيع أن نسمه بقناعة بميسم المادية .

هنا تجدر الملاحظة بأن المادية الفلسفية قد اجتازت مراحل تاريخية عديدة وهامة ، ومن ضمنها المرحلـة « الرشدية » . فالمـادية الفلسفية تعني ، في هذا الاطار الرشدي ، تطور الفكر الانساني من خلال عملية ذات شقين مرتبطين ببعضهما عضوياً ، هما الانفصال عن التصور الغيبي الديني للعالم ، ومن طرف آخر التأكيد على الوجود المادي للعالم وعلى انه ، كمـا سيقول سبينوزا فيما بعد ، سبب ذاته causa sui .

فانطلاقاً من وضع القضية بجانبها الأول : اله ـ عالم مادي ، نجد أن هـذا العالم مواز في وجوده القديم لوجود الاله ، وذلك على أساس ارتباط عِلّي به (أي بالاله) . الا ان هذا وارد ومعترف به من حيث كون العالم المادي جنساً أو كلاً ، وليس من حيث كونه اجزاء . ان ابن رشد دقيق جداً في هذه النقطة وحريص جداً على الدفاع عن « قدم » العالم . فهو يستخدم ، في سبيل ذلك ، مجموعة من المفاهيم تبدو ، لأول وهلة ، وكأنها متناقضة اطلاقاً وانه من العسير ايجاد جسور معينة تصل بينها . ولكنه ، بعقله الجدلي الوثاب وبحماسته العقلانية الدافقة ، يستطيع ايجاد ناظم مشترك بينها ، قائم على البرهان على قدم العالم وماديته . ان مفاهيم « الصدور » الافلوطيني و « الحدوث » المثالي الديني و « الازلي او القديم » المـادي ، كل هـذه يخضعها ابن رشد بذكاء لذلك الناظم : « ان صدور الحادث (العالم المادي) عن القديم الأول ، لا بما هو حادث ، بل بما هو ازلي ، من جهة انه ازلـي بالجنس حادث بالاجزاء »(1) . هكذا يميز ابـن رشد ، كما هو بيّن مـن خلال المسائل الأساسية المطروحة ، بين نوعين من « الإحداث » . فالنوع الاول يتم في زمان ، أما الثاني فيتم من حيث العلية . فما يخص « إحداث العالم » في منظور ابن رشد الفلسفي ، نجد انه يتحقق حسب النوع الثاني ، اي العلي . وقد ابرز ابن رشد هذا الجانب من المسالة بشكل ينطوي على كثير من العمق والدراية . كل ذلك حرصاً منه على اثبات قدم العـالم اثباتاً عقلانياً منطقياً .

---

(1) ابن رشد : نفس المصدر السابق ـ ص ١٣١ .

ان القول بخلق للعالم المادي من عدم مطلق (محض) يبدو له غير متماسك منطقياً وعقلياً وعلمياً . فالفكر « السببي » الذي ينمو ويتطور في صلب عملية التقدم الاجتماعي والعلمي الطبيعي ـ هذا الفكر الذي وجد في المجتمع العربي ـ الاسلامي الوسيط ارضاً خصيبة معطاءة ـ انعكس في الفكر الفلسفي العقلاني المادي في المجتمع ذاك ، واصبح يكوّن جزءاًاساسياً من عملية الكفاح ضد الذهنية الميتافيزيقية (الغيبية) . انسياقاً مع الفكر السببي هذا رفض ابن رشد مفهوم « الاختراع » بمعنى الخلق من«لاشيء». لقد ابان بوضوح لا لبس فيه : « الفلاسفة تقول : ان من قال : ان كل جسم محدث . وفهم من الحدوث الاختراع من لاموجود : اي من العدم ، فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط »(١) . ان استخدام ابن رشد لغة تعبير دينية في عرضه للمسألة تلك ودفاعه عنها لا يمكن تفسيره ، حسب مارأينا ، فقط انطلاقاً من الواقع الاجتماعي والفكري الذي عاش ضمنه ابن رشد والذي تميز ، كما سبق وقلنا ، بالارهاب الفكري الذي مارسه المتعصبون من رجال الدين ومن خلفهم الجماهير الواقعة بين انيابهم ضد الفكر العقلاني المادي اينما وجد ، ومن اي مصدر كان . اننا نستطيع ان نجد تفسيراً لذلك ايضاً في ان الدين قدم ، من خلال عنصر **« التاويل العقلاني »** الذي تضمنه ، امكانات جيدة لطرح المسائل الفلسفية الأساسية من مواقع مخالفة له قليلاً أو كثيراً ، وبالتالي للوصول الى نتائج مضادة له في امور معينة ، وفي طليعة هذه الأمور بالطبع رفض مصادرة الخلق من عدم مطلق (محض) . وكمثال نموذجي على هذا الواقع الفكري المكثف نستطيع ايراد النص التالي لابن رشد ، وهو يحدد معنى « الحدوث » بالنسبة الى العالم المادي : « فالعالم محدث لله سبحانه . واسم الحدوث به اولى ، من اسم القدم . وانما سمّت الحكماء ، العالم قديماً ، تحفظاً من المحدث الذي هو من شيء ، وفي زمان ، وبعد العدم »(٢) . على ضوء عرضنا السابق للعلاقة « اله ـ عالم مادي » نستطيع أن نستنتج تحديداً اولياً ، ولكن جوهرياً ، وهو أن العالم المادي ، من حيث هو قديم ، يوجد في علاقة وجودية (انطولوجية) مع الاله أو الفاعل الأول . وحين يحدد ابن رشد هذه العلاقة على نحو مغاير للعلاقة القائمة بين الشخص وظله(٣)

---

(١) ابن رشد : نفس المصدر السابق ـ قسم ثاني ، ص ٦٣١ .

(٢) ابن رشد : نفس المصدر السابق ـ قسم اول ، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢ .

(٣) ابن رشد : نفس المصدر السابق ، ص ١٣٩ .

ــ ذلك لأن بين العالم المادي والاله تمايزات بارزة ، مثل كون الاله لامتغيراً وموجوداً خارج الزمان ، بينما العالم المادي متغير وموجود ضمن أطر حركية وزمانية(١) ــ فانها ، اي العلاقة تلك ، تبقى قائمة على نحو وجودي ، بمعنى انها متكافئة وجودياً : ليس من اسبقية وجودية زمانية لواحد منهما تلقاء الآخر . هذا يعني ان المسبَّب (العالم المــادي) يشترط ، لكي يوجــد ، وجود السبب (الاله) ؛ كما ان السبب هذا لايوجد ، من طرفه ، الا اذا وجد المسبَّب . ولكن حتى اذا « تأخر » العالم المادي في وجوده عن الفاعل الأول (الاله) ، فانه ــ كما ورد في استشهاد اوردناه سابقاً ــ « ليس يُفهم تأخر العالم عنه ، اذا لم يكن تقدمه زمانياً ، الا تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل التقدم ... فاذا كان التقدم ليس زمانياً ، فالتأخــر ليس زمانياً »(٢) .

لقد قلنا ان ابن رشد يعتبر ارتباط الاله بالعالم المادي ارتباطاً بين علة ومعلول ، ومعلول وعلة ؛ مع ان « الفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق »(٣) .

الا انه من الضروري التاكيد على ان ابن رشد هنا ــ آخــذين بعين الاعتبار الخطوط الجوهرية العامة لمنظومته الفلسفية ــ لايعني بانفصال الفاعل عن المفعول انفصالاً وجودياً ، على النحو الذي تكلمنا حوله فوق ، وانما يتكلم عن ذلك ، بمعنى الأفضلية « الذاتية » تجاه معلولها . فالجوهري والرئيسي ، في نظر ابن رشد ، ينطلق من وجود علاقة متبادلة متلازمة بين العالم المادي والفاعل الالهي . انه يتكلم عن ارتباط سببي للعالم ذاك بالفاعل هذا . ولكن ارتباطاً للسبب (الفاعل الالهي) بمسبَّبه (العالم المادي) يمكن بالتالي كشفه وتقريره في البنيان الرشدي الفلسفي .

وفيما يخص العلاقتين ، اللتين اشرنا اليهما وبحثنا في واحــدة منهما سابقاً وهما « اله ــ عالم مادي » و « اله ــ مادة » ، فاننا نرى ان ليس هنالك من تناقض جوهري بينهما في منظور ابن رشد . من طرف آخر ، وهذا هو الوجه الثاني والمهم من المسالة ، يستطيع الباحث في ابن رشد أن يتوصل الى اليقين بانه (اي ابن رشد) يميل الى ترجيح القول : الفاعل موجود **في العالم المادي** ، وليس هذا الأخير في الفاعل .

---

(١) ابن رشد : نفس المصدر السابق ــ ص ١٤٠ .

(٢) ابن رشد : نفس المصدر السابق ــ ص ١٤١ .

(٣) ابن رشد : نفس المصدر السابق ــ ص ٢٥٥ .

ان هذا يمكن الكشف عنه وتقصيه ، حينما يدرس المرء مايسميه ابن رشد بـ « العقل المحض » او « العقل الفعّال » ، وخصوصاً بالعلاقة مع الاتجاه الرشدي القوي القائم على وحدة وجود **مادية** . وهذا ماسيظهر من خلال دراسة العلاقة « اله ـ مادة » لدى ابن رشد ، حيث تكتسب المسألة هنا مضموناً مادياً مضاداً للتصور الغيبي الاسطوري . هنا ، في هذا الاطار تبرز المادة ـ العالم المادي بالمعنى الشامل ـ في غناها الثر وتعدد اشكالها الخصبة ؛ كما تبرز ـ وهذا هو الهام في الأمر ـ باعتبارها الوجود الحقيقي، حيث يتحول الفاعل الالهي الى « عقل » العالم ولولبه . وقد ظهر هذا لاحقاً وبوضوح لدى سبينوزا .



في شرحه على ارسطو ، يقرر ابن رشد بأن مبادىء الوجود المادي المحسوس « ثلثه مادة وصورة والمجتمع منهما »(١) . وفي موضع آخر يرى ابن رشد ان تلك المبادىء الثلاثة هي ، من الطرف الأول ، الضدّان (وهما الصورة والعدم) ، ومن الطرف الثاني الموضوع . ثم يتبع ذلك بشرحه على الاسكندر أفرودسياس (شارح ارسطو الشهير) فيما يخص مبدأ العدم، فيرى (ابن رشد) ان الاسكندر هذا قد جعل العدم داخلاً في الجوهر(٢) .

كذلك في « تهافته » يتعرض ابن رشد لهذه المبادىء الثلاثة من حيث هي المبادىء الخاصة بالوجود المادي . بيد أنه هنا يرى « العدم » موجوداً من حيث العرَض ، وذلك في الوقت الذي يقرر فيه بأن المادة والصورة توجدان من حيث الجوهر (اي الذات) . ان الامر كذلك لان « العدم ... شرط في حدوث الحادث ، اعني ان يتقدمه. فاذا وجد الحادث ارتفع العدم . واذا فسد وقع العدم »(٣) . بيد أن الصورة والمادة تبقيان في جميع الحالات مبدئين جوهريين للوجود المادي . والآن ، إنْ حاولنا أن نبحث عن مبادىء اكثر اولية وقِدمية للمادة والصورة في الاتجاه الذي اختطه ابن رشد حول المادة ـ صورة ، فاننا سوف نستقر في النهاية على النتيجة ، وهي ان هذه المبادىء هي الصورة والمادة نفسهما . ان هذه المسألة الجوهرية والدقيقة يعبر عنها ابن رشد في رفضه لنظرية « الفيض » رفضاً واضحاً .

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٦٧ .
(٢) انظر : نفس المصدر السابق ، ص ١٥١٩ .
(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ـ القسم الاول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٤٧ .

في رفضه للنظرية هذه ينطلق ابن رشد من ارسطو في وقت يتجاوزه فيه (اي ابن رشد لارسطو) . وفي الحقيقة يبرز رفضه لنظرية الفيض من خلال نقطتين لايمكن فصلهما عن بعض . ففي الوقت الذي يرفض فيه هذه النظرية والفرضية السينوية (نسبة الى ابن سينا) حول «واهب‌الصور»(١)، يبرز المادة والصورة من حيث هما قديمتان ومستقلتان تلقاء الاله . ليس فقط هذه الفرضية وتلك النظرية خاطئتين . حسب ابن رشد ، وانما ايضاً ذلك الراي الذي يعمل من الاله مخترعاً :

وهذا هو « مذهب اهل الاختراع والابداع فهم الذين يقولون ان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً وانه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل بل هو المخترع للكل . وهذا هو الراي المشهور عند المتكلمين من اهل ملتنا ومن اهل ملة النصرى . حتى لقد كان يحنى النحوي النصراني يعتقد انه ليس هاهنا امكان الا في الفاعل فقط »(٢) .

ان ابن رشد يواجه كل تلك الآراء « الخاطئة » براي ارسطو حول نفس المسألة . ولكن في الوقت الذي يتبنى فيه ابن رشد راي ذلك الأخير، فانه يفعل هذا من خلال عملية تحويل وتطوير عميقة له . ان عملية التطوير هذه قد انطلقت ، في هذا المجال ، من بحث النقاط الرئيسية في المفاهيم الثلاثة ، المادة والصورة والعدم ، وذلك بشكل جدلي دقيق ومن خلال طرحها (اي تلك المفاهيم) في علائقها مع مفهوم « الفعل الالهي » ، كما في تمايزها عنه . ان ارسطو يفهم تحت مفهوم « الاله » ، ضمن هذا الاطار من المسألة ، المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك . بيد ان ابن رشد يخطو الى أمام ، حيث يرى ان فعل الاله يكمن في حركة الامكان باتجاه التحقق ، اي « ان الفاعل ... ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة وانما هو **مخرج** (خط التاكيد مني : ط.ت) ما بالقوة الى الفعل ... وهو يشبه الاختراع أيضاً من جهة انه يصير ماكان بالقوة الى الفعل ويفارق الاختراع بانه ليس ياتي بالصورة من لاصورة ، وكذلك فيه شبه من الكمون »(٣) . ثم يتابع ابن رشد ، في موضع آخر ، بشجاعة ، حيث يؤكد : « واما الأمور المتكونة من ذاتها فالتي هي منها بالقوة هي جميع الاشياء التي لايكون فيها شيء

(١) انظر : ابن رشد ، تفسير مابعد الطبيعة ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٩٨ .
(٢) ابن رشد : نفس المصدر السابق ، نفس المعطيات السابقة .
(٣) ابن رشد : نفس المصدر السابق ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٩٩ .

يحتاج الى مبدأ محرك لها من خارج حتى تصير بالقوة ذلك الشيء »(١) .

ان ابن رشد يقصر حقل فعالية وتأثير الاله بشكل واضح على «الاخراج» ذلك للامكان الى التحقق ؛ ذلك لأن الأمور المتكونة من ذاتها والمؤلفة للوجود المادي لاتحتاج الى « محرك لها من خارج » . ورأيه هذا يتوضح بمزيد من القوة من خلال مناقشته لنظرية الفيض أو الصدور ورفضه لها : « ليس هنالك صدور ولا لزوم ولا فعل حتى نقول ان الواحد يلزم ان يكون عن فاعل واحد »(٢) ، فما « جرت به العادة من أهل زماننا بأن يقال ان المحرك الكذا صدر عنه المحرك الكذا أو فاض عنه أو لزم أو ما أشبه هذه الالفاظ فشيء لايصح مفهومه على هذه المبادىء المفارقة(٣) فان هذه كلها من صفات الفاعلين في بادىء الرأي لافي الحقيقة . فان الفاعل قد تقدم من قولنا انه ليس يصدر عنه شيء الا اخراج مابالقوة الى الفعل »(٤) .

هكذا اذن يمكن القول بأن الاله يعمل على نقل الامكان الى التحقق ، وبالتالي على تكوّن « المركب » من المادة والصورة . اما هاتان ، الصورة والمادة ، فان **وجودهما الذاتي** ليس ملحقاً بفعل الاله ولا بفعل شيء آخر خارج **عنهما** . ان ابن رشد يعلن هذا بوضوح لالبس فيه : « والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة ... ليس يفعل الصورة ، ولا الهيولى . وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعاً »(٥) . بيد اننا اذا سبرنا غور المسألة بعمق اكثر ، نجد ان هذا « المركب منهما جميعاً » هو أيضاً ليس من فعل الاله الفاعل . وهذا يفهم انطلاقاً من أن « عناصر » عملية الانتقال من الامكان الى التحقق تخصّ بشكل **جوهري** المادة والصورة نفسيهما . ذلك لأن «المادة الأولى وان كانت واحدة فانها كثيرة بالقوة والاستعداد »(٦) .

وحيث « **انه لايمكن ان يكون شيء ممكن لايخرج الى الفعل أبداً** (خط التأكيد مني : ط.ت) »(٧) ، فان المادة لايمكن الا أن تتضمن بالضرورة هذه

---

(١) نفس المصدر السابق ـ مجلد ٢ ، ١٩٤٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٧١ .

(٢) نفس المصدر السابق ـ مجلد ٣ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٦٤٩ .

(٣) ابن رشد يتحدث عن مبادىء « مفارقة » هنا ، والحقيقة ، ان هذه « المفارقة » تتلاشى على يد ابن رشد نفسه ، حينما يتحدث عن علاقة الاله بالعالم . وهذا ما سنراه لاحقاً .

(٤) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ، نفس المعطيات السابقة ، مجلد ٣ ، ص ١٦٥٤ .

(٥) ابن رشد : تهافت التهافت ، القسم الاول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٩٠ .

(٦) ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة ، مجلد ٣ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤٤٩ .

(٧) ابن رشد : نفس المصدر السابق ، مجلد ٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٤٠ .

الصفة الوجودية في ذاتها . ان هذه النقطة ، التي تستثير انتباه ابن رشد بشكل عميق ، تبرز لنا في الآن نفسه ابن رشد مفكراً مادياً عملاقاً تجاوز ارسطو والفلاسفة العرب ـ المسلمين السابقين عليه والمعاصرين له في نقاط جوهرية دقيقة .

أما مفهوم « العدم » فان ابن رشد يستخدمه بذكاء بغاية اقصاء الفعل الالهي عن العالم وذلك من خلال اكساب الوجود الالهي مضموناً قائماً على « وحدة وجود » مادية . ففي سياق شرحه على ارسطو ، يصنف ابن رشد العدم ـ ويسميه غير الموجود ـ في ثلاثة انواع ، الأول هو « الغير موجود باطلاق وهو العدم المطلق الذي ليس له وجود ولا توهم والثاني العدم الذي في الهيولى وهو عدم الصور والثالث الموجود بالقوة . فان الموجودبالقوةيقال فيهأنهغير موجود أيغير موجود بالفعل»(١). ومنأجلتوضيحهذا النوعالأخير من « غير الموجود » أو العدم ، يلجأ ابن رشد الى طرح المسألة على النحو التالي القاطع : « ان الموجود يتكون من الذي هو غير موجود بالفعل ، وهو موجود بالقوة »(٢) .

وهكذا تنتفي لدى ابن رشد التصورات الدينية عن عملية خلق للعالم ، بما فيه الانسان ، من عدم مطلق . وفي الحين الذي يبدي فيه ابـن رشد اهتماماً بالغاً بمفهوم « العدم » ، يعمل على مجابهة خصومه الفكريين مـن خلاله . فهو (أي ابن رشد) يتحيز بشكل واضح للمعتزلة عبـر انتقاده العنيف للاتجاه الاشعري من حيث هو اتجاه دينـي متميز . فالعـدم أو المعدوم هو بالنسبة الى المعتزلة والى ابـن رشد « ذات ما »(٣) . والممكن هو بالتالي ذلك العدم (المعدوم) « الذي يتهيأ ان يوجد والا يوجد . وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ماهو معدوم ، ولا منجهة ماهو موجود

---

(١) نفس المصدر السابق ، مجلد ٣ ، ص ١٤٤٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ـ قسم اول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٩١ .
انظر حول ذلك ايضا : فصل المقال ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٩ .

بالفعل . وانما هو ممكن من جهة ماهو بالقوة »(١) . بيد أن عمليــة اقصاء التأثير الالهي على تحول الممكن الى المتحقق تبلغ مداها العميق ، حيث يؤكد ابن رشد بأن « كل شيء يتكون ويصير شيئاً فليس يمكن ذلك فيــه الا أن يكون له بالطبع شيء من الذي هو موجود له بآخره »(٢) . فحسب ذلــك بصريح العبارة : لاشيء من عدم محض . ان **مقومات** تكوّن وصيرورة الاشياء في العالم هي خاصة بهذه الاشياء ؛ فليس هنالك من حركة أو تأثير دخيل على الشيء ومقحم فيه اقحاماً . فالبدء والانتهاء في عملية التكوّن والصيرورة تلك هما أصلاً بدء وانتهاء متقومان بالشيء نفســه الذي يتضمنهما . فالوجود **الذاتي** للشيء المادي ليس هو هنا كذلك فقط بمعنى انه جوهري ، بل ايضاً بمعنى أنه ينفي تأثيراً **خارجياً** ، مقحماً من خارج .

ان ابن رشد ، الذي يؤكد في شرح له علــى ارسطو بأن « كــل شيء يكون فانما هو من شيء وبشيء »(٣) ، يتجاوز ارسطو من خلال **حزم** ووضوح فكريين ماديين . ولاشك ان جانباً مهماً من جوانب تفسير هــذه الظاهرة الفكرية التاريخية يكمن في الموقف الرشدي السياسي الطبقي والفكري الاكثر تطوراً ونضجاً . ان موجة الهجوم الواسعة ، ولكن الآخذة اشكالاً وسُتراً متعددة ضد النصية الدينية والظاهرة الدينية عموماً ، التي (اي موجة الهجوم) امتدت طوال عدة قرون قبل ابن رشد واكتسبت بالتالي واقعاً خصباً في اذهان مجموعة كبيرة من المفكرين العرب ــ الاسلاميين (مثــل الجاحظ وابن الراوندي وابي بكر الرازي وممثلي نظرية المخادعين الثلاثة في القرن العاشر)(٤) ، ان تلك الموجة الهجومية كانت ، بالاضافة الى التقدم الهائل الاجتماعي والعلمي ونشوء الارهاصات الأولى للعلاقات البورجوازية المبكرة والعلــم الطبيعي المتميز وما رافقتها مــن حركات معادية لــلاقطاع وايديولوجيته ، الخلفية العميقة للمواقع المادية والانتقادية الدينية لابن رشد .

ان تركيز ابن رشد الدائب على قضية الوجود الخاص الذاتي للشيء له دلالته العميقة فيما يخص مذهبه الفلسفي بأكمله . انه ، وهو في نفس الوقت العالم الطبيعي الذي عاش ضمن علاقات اجتماعيــة ــ اقتصادية

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ــ قسم اول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٩١ .

(٢) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ــ مجلد ٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١١٨٥ .

(٣) ابن رشد : نفس المصدر السابق ، ص ١١٨٢ .

(٤) انظر حول هذا : حول المخادعين الثلاثة ــ دار نشر الاكاديمية ، برلين ١٩٦٠ . كذلك: عبد الرحمن بدوي ، تاريخ الالحاد في الاسلام ــ القاهرة ، ١٩٤٥ .

حملت في احشائها ملامح اتجاهات بورجوازية مبكرة ، وبالتالي ملامح تحول علمي طبيعي وفلسفي مادي هرطقي ، ان ابن رشد هذا لم يتوان عن التشديد دائماً على الرفض العقلاني لمصادرة الخلق ، وبالتالي لمصادرة « الدفعة الأولى » للعالم ، التي تفقد الشيء « ذاته » : « الطبيعة (يفهم منها طبع الشيء : ط.ت) محرك للشيء نفسه ، اي موجود في الشيء بذاته لا بالعرض »(١) . على هذا النحو ، أي من خلال التأكيد على « الطبيعة الذاتية الكامنة » للشيء الموجودة جوهرياً وليس عرضياً ، يتلاشى التاثير الالهي ، مباشراً كان أو غير مباشر ، على وجود الشيء (العالم)، اي على وجود الصورة والمادة المشكلة لهذا العالم . هذا يعني ايضاً انه اصبح غير مشروع ان نتكلم عن علاقة « سبب — مسبَّب » بين الفاعل الأول (الاله) والعالم المادي (الصورة والمادة) . هذا اولاً . اما النقطة المركزية الثانية والمكملة للأولى ، التي يمكن رصدها ضمن تلك العلاقة **السلبية** ، فانها تقوم على كون الاله ليس بمقدوره ان يمنح الصورة والمادة مواصفاتهما الوجودية المبدئية والكيفية . اي ان **وجودهما وماهيتهما** هما من خصائصهما نفسيهما (أي المادة والصورة) بالطبع . واذن ، فقانونيتهما ، قانونية وجودهما — هكذا تستبين المسألة في منظور ابن رشد الفلسفي الحازم — لن يكون لـ « تدخل » أو « عناية » الهية شأن في تسييرها وصياغتها . ان التدخل على نحو كلي أو على نحو جزئي في شؤون العالم المادي يصبح غير وارد في سياق الخط **الأساسي** لمذهب ابن رشد الفلسفي ؛ هذا وإنْ استبقى ابن رشد بين الحين والآخر في كتاباته مفهوم « التدخل » الالهي في العالم . بل اكثر من ذلك ، ان هذا المفهوم في « التدخل » يفقد مبرراته ، حين نستعيد في اذهاننا رأي ابن رشد حول الفعل الالهي المنحصر في « اخراج » و « نقل » ماهو بالقوة الى ما هو بالتحقق .

عما تقدم يستبين لنا انْ ليس هنالك من تناقض جوهري بين مضمون ماوصفناه بالعلاقة «الاله والعالم» وبين العلاقة «الاله — المادة ، الصورة» .

ففي الوقت الذي حدد فيه ابن رشد ، على وجه العموم، التاثير الالهي على **العالم** بكون هذا الأخير معلولاً للاله (العلة) — والعلة لاتوجد دون معلول — ، وبكون الاله يخرج ما بالقوة الى التحقق ، نجده يعبر بذلك عن العلاقة (اله — عالم) . ولكنه حين يدور الحديث عن « قدم » وخلود المادة

(١) ابن رشد: تفسير مابعد الطبيعة، نفس المعطيات السابقة، مجلد ٣ ، ص١٤٥٩—١٤٦٠ .

والصورة وعن عملية صيرورتهما بالعلاقة مع « العدم » ، فان التأثير ذاك يتلاشى أو يصبح ظاهرياً . أما انقشاع هذا التناقض لصالح « المادة » ، وبالتالي لصالح الاتجاه المادي الهرطقي ، فانه يتم لدى ابن رشد ١' - عبر تلاشي التمايز أو الفارق الذاتي بين الاله والعالم و ٢' - من خلال توحيد الاله مع العالم في رؤية قائمة على « وحدة الوجود » المادية .

في مجال الجانب الأول من عملية انقشاع التناقض الظاهري ذاك ، نجد ابن رشد يرجع الفارق بين الاله والعالم الى « العدد » .

هاهنا تكمن احدى الملامح الجوهرية القوية لعملية ازالة التعارض بين الاله والعالم . وفي هذه النقطة حقق ابن رشد تقدماً ملحوظاً تلقاء اوسطو والفلاسفة العرب - الاسلاميين ، مـن حيث الوضوح والحزم الفكـري ان . أن يكون الفارق بين الاله والعالم قد قصر من قبل ابن رشد على «العدد»، يعني أن الخطوة لتفجير ذلك الفارق (أو الهوة) قد انجزت . وهذا لاشك لصالح قضية « وحدة العالم » المادية . وهنا يلوح لنا الجانب الآخر من عملية انقشاع التناقض الظاهري الذي تحدثنا عنه فوق . ان « وحدة » العالم هي من وحدة الاله (الفاعل الأول) . ان هذا الفاعل يصبح هنا جزءاً من الوجود الشامل : « والعالم اشبه شيء عندهم (عند الفلاسفة ، ومنهم ابن رشد) بالمدينة الواحدة »(١) . وبما أن « الوحدة » تتضمن «التمايز»، يصبح مشروعاً ومنطقياً أن تحتوي هذه المدينة (العالم) الواحدة موجودات متمايزة(٢) . والاله يتحول ، على هذا الطريق الـى « قوة » أو « عقل » العالم الساري في هذا العالم والممسك به(٣) . « وعلى هذا يصح القول : « ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه »(٤) . وهكـذا : « انه لابـد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع اجزاء العالم ، كما يوجد في جميع اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض والفرق بينهما ان الرباط في العالم قديم ، من قبل أن الرابط قديم »(٥) .

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت - قسم اول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٧٦ .
(٢) نفس المصدر السابق .
(٣) نفس المصدر السابق - ص ٣٧٤ .
(٤) نفس المصدر السابق .
(٥) نفس المصدر السابق - الجزء الثاني ، ص ٦٣٩ .

ان الاله الديني « المفارق » يتلاشى ، على هذا النحو ، في ملامحه الجوهرية . ف « المفارقة » ، كمؤشر أساسي لـلاله ذاك ، تفسح الطريق لـ « وحدة » ، التي تميز تلك « القوة العالمية » الالهية أو الطبيعية . ان الحرف « أو » هنا يعبر بعمق عن طبيعة المسألة . اذ لم يعد من فارق جوهري بين أن نتكلم عن عالم الهي وبين أن نتكلم عن عالم طبيعي ، فكلا التحديدين يعبران ، أولاً وأخيراً ، عن العالم الواحد المادي .

ان ابن رشد يصوغ مبدأ وحدة العالم بوضوح عبقري . فالأمر لديه على غاية الأهمية فيما يخص هذه المسألة بالذات . فمن يسبر غورها ، يتحقق فعلاً من ان ليس لديه « ثنائية » بين العالم والاله ، وانما وحدة وجود مادية . واذا ما أخذنا بعين الاعتبار ان ابن رشد قد تأثر على نحو ما بالرواقية ، الى جانب تأثره الكبير بارسطو ، فانه يبدو لنا بوضوح انه رفض القول بوجود عقل كلي عام بعيداً أو خارجاً عن العالم هذا ، عالمنا . ان فهم « الاله » **على نحوين** ، من حيث هو علة العالم ومن حيث هو معلول ذاته نفسه ، يؤدي الى رؤية الاله في العالم ، والعالم في الاله ، ويؤكد أخيراً القول بوجود عالم **واحد** . لقد كتب ابن رشد بوضوح : « والصحيح عندهم (أي الفلاسفة ، وبطليعتهم ابن رشد نفسه) أن الأول لايعقل من ذاته الا ذاته ، لا أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ . لكن ذاته عندهم » ، وهنا ينبغي التبصر والانتباه العميقان ، « هي جميع العقول ، بل جميع الموجودات »(١) . ان كفاح ابن رشد الدؤوب والزاخر بالثقة والعنفوان من اجل « العالم الواحد المادي » يقوده الى رفض مفهومي « المفارقة » و « العلوية » اللذين دافع عنهما منظرو التصورات الدينية النصية ، الاشاعرة . . فهؤلاء «دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة . والعالمة لها بعلم غير متناه ، اذ كانت الموجودات غير متناهية ، ونفوا العلل التي ههنا . وان هذه الذات . . موجودة مع كل شيء ، وفي كل شيء . أعني متصلة به اتصال وجود . . . فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ، من حيث لم يشعروا »(٢) .

ان قضية العلاقة « مادة ، صورة ، عدم » مارست ، على يدي ابن رشد ، دوراً كبيراً فعالاً في تدعيم الاتجاه المادي الهرطقي عموماً . لقد حقق ابن رشد ، عبر حله لتلك القضية تقدماً عميقاً ملحوظاً تلقاء ارسطو ، الذي

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٣٣٤ . انظر ايضا ص ٣٧٦ .

(٢) نفس المصدر السابق – ص ٣٥٧ – ٣٥٨ .

شكل بالأصل منطلقاً له (لابن رشد) . أن قضية علاقة المادة بالصورة ، وبالعكس ، اكتسبت لدى ابن رشد ابعاداً جديدة طريفة وغنيــة بالمطامح الفلسفية .

في بدء الأمر يقرر ابن رشد مبدءً جوهرياً في مذهبه الفلسفي : « أن الصورة غير كائنة ولا فاسدة الا بالعرض وكذلك الأمر في المادة،وان الكائن الفاسد بالحقيقة هو الشخص المركب من الصورة والمادة »(١) . فكلاهما ، الصورة والمادة ، خالدتان وقديمتان ، اي غير مخلوقتين . وفي الوقت الذي يتحدث فيه ابن رشد عن مثل هذه المادة ، فانه يعني بها « المادة الأولى » التي « ليس يمكن فيها أن تتعرى عن الصورة »(٢) . فكل منهما لايمكن فصله عن الآخر ؛ أو في الحالات القصوى يمكن ذلك،ولكن ضمن التحديدات المنطقية(٣) ، ذلك لأن « المادة علــة للصورة بوجه . والصورة علــة للمادة بوجه »(٤) . لاشك أن ابن رشد في وضعه للمسألة على هذا النحو أرسى خطوة رئيسية على طريق تجاوز الفصل الميتافيزيقي بين الصورة والمــادة ، الذي شهدناه لدى ارسطو . ولكن هذا ليس آخر كلمة لابن رشد في هذا المجال ، فنحن سوف نواجه لاحقاً جوانب أخرى خطيرة في هذا السبيل .

بالعلاقة مع ارسطو يؤكد ابن رشد بأن « الموضوع الذي ليس فيــه شيء من الفعل أصلاً هي المادة الأولى ... وإذا كانت (أي المادة الأولى) شيئًا ما بالفعل فهي ضرورة إما جسم ، وإما نفس ، وإما عقل »(٥) . بذلك يؤكد ابن رشد ويبرز القوة الخلاقة للمادة ، بحيث أنها تتطور فتكتسب صوراً واشكالاً عقلية . إن الصور ليست هي هدف ذاتها . وبالتالي فإنها لايمكن أن تقاس وأن تحدد من خلالها هي نفسها . انها تستطيع ذلك فقط «من جهة الهيولى ، أعني من جهةماهيشخصيته»(٦) ؛ ذلك لأن « الشخص (يفترق) من الشخص من قبل المادة »(٧) .

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ــ مجلد ٢ ، نفس المعطيات السابقة ص ٨٥١ .
(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ــ نفس المعطيات السابقة ص ٤ .
(٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ــ جزء ٢ ، نفس المعطيات السابقة ص ١٠٢٨ .
(٤) ابن رشد : تهافت التهافت ــ قسم ١ نفس المعطيات السابقة ص ٣٨٧ .
(٥) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ــ نفس المعطيات السابقة ص ٨٤ ــ ٨٥ .
(٦) ابن رشد : نفس المصدر السابق ــ ص ٧٢ .
(٧) ابن رشد : تهافت التهافت ــ قسم اول ، نفس المعطيات السابقة ص ٨٩ .

هذا يعني بوضوح لامجال للشك فيه ان ابن رشد يتحدث هنا عن المادة من حيث هي العامل الذي يطبع الصورة ويحددها على نحو ما . بهذا المعنى تطرح « الصورة » **من خلال** المادة وعبرها .

بالعلاقة مع ذلك المركب من القضايا، نود الاشارة الى النقطة الجوهرية التالية : لقد أبان ابن رشد ، كما فعل ذلك ارسطو في حينه ، « ان الهيولى جوهر وهي التي هي موجودة بالقوة ... وان الصورة هي الجوهر الذي بالفعل »(١) . بيد ان علاقة القوة (الامكان) بالفعل (التحقق) لاتتحدد ، حسب ابن رشد ، فقط من خلال كون « القوة **لا تعرّى** (خط التشديد مني : ط.ت) من الفعل »(٢) . انها تتحدد وتستبين لنا ايضاً بمعنى « انه متى قويس بين القوة والفعل الذي في تلك القوة ، وجدت تلك القوة متقدمة بالزمان على الفعل » (٣) .

ان ابن رشد ينتقد الراي الاشعري التالي ويسخر منه ، وهو ان القوة ليست متقدمة بالزمان على الشيء الذي هو نتاج عملية تحول القوة الى الفعل(٤) . انه يرى ، انسياقاً مع ذلك الراي ، بانه « يلزم عنه الا تكون قوة اصلاً .. وهذا القول ينتحله الآن الاشعريون من اهل ملتنا وهو قول مخالف لطباع الانس في اعتقاداته وفي أعماله »(٥) . وبتعبير آخر يود ابن رشد ان يؤكد على أن المادة موجودة قبل الصورة المستقلة المتميزة بمعنى انها مقترنة **دائماً** بصورة تتحدد مواصفاتها ، كما راينا سابقاً ، من خلال المادة .

ان ابن رشد يفجر ، بذلك ، الفصل الارسطي التقليدي بين المادة والصورة حتى النهاية . فهو ، اولاً ، يحدد القوة (اي المادة) في ارتباطها الانطولوجي الوثيق مع الفعل (اي الصورة) . وثانياً يصل ، عبر الموضوعة الأولى ، الى الراي الصريح ، بأن القوة « لزم ان توجد إما فعلاً ما غير تام ، واما ان توجد مقترنة بصورة اخرى مغايرة للصورة التي هي قوية عليها ... »(٦) . ولكنه في « تلخيصه » يصل بنظريته حول ارتباط الصورة

---

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ــ مجلد ٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٠٣٥ .
(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٢ .
(٣) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ــ مجلد ٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص١٢١٨ .
(٤) ابن رشد : نفس المصدر السابق .
(٥) ابن رشد : نفس المصدر السابق .
(٦) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٣ .

بالمادة قمة الوضوح والحزم الفكريين . فهو يرى بأن الكيفية « منها مايوجد في الجوهر بذاته ، مثل الملكة والحال ؛ ومنها مايوجد بتوسط مقولة اخرى: مثل الشكل فانه انما يوجد في الجوهر بتوسط الكمية »(١) .

وقد اكد بحق Van den Bergh ، الذي ترجم « تلخيص مابعد الطبيعة » لابن رشد ، بأن ارسطو لم يميز في حينـه بين كيفية متوسّطة وكيفيةغير متوسطة(٢) . إلاّ ان ابن رشد ، الذي ميز بوضوح فلسفي عميق بينهما ، استطاع ، على هذا الطريق ، ان يُرجع « الصورة » الى التغيرات الكمية ، التي تطرأ على « المادة » . ولكن من خلال هذه الخطوة العملاقة «تفقد الصورةنهائياً وضعها الخاص،الذي احتضنبه افلاطون نظريته»(٣) . هكذا تبلغ عملية تلاشي « الثنائية » الارسطية القائمة على المادة والصورة آفاقها القصوى على يد ابن رشد في عصره .

ان الصورة تبرز ، على اساس ذلك ، من حيث هي الوظيفة الذاتية الداخلية للمادة واسلوب وجودها الكمي . انها « عدّاد » المادة و «مؤشرها» الكمي . والمادة هي موجودة ، حسب ذلك العدّاد او المؤشر ، على هـذا النحو او ذاك ؛ ولكنها ، كما تبين لنا سابقاً ، تحتوي دائماً عنصر التحقق .

ان هذا الأمر يتوضح امام أعيننا من خلال حقيقة انهـا نفسها (اي المادة) موضوع عملية تحول خالدة لا تتوقف . والمادة هذه ، اي الوجود المادي ، والزمان ، اللذان لاينقطعان ولا يتوقفان عـن الوجود مـن ناحية « القبل » ومن ناحية « البعد » على حـدٍ سواء ، اي من ناحيـة الأزلية والأبدية(٤) ، موجودان بشكل ضروري في حركة أزلية أبدية . والذي يحدد هذه الحركة ويميزها هو كونها الحركة مـن القوة (الامكان) الـى الفعل (التحقق) ، اي كونها عملية التحول من تلك الى هذا .

والتحول هذا يعني عند ابن رشد التغير عموماً . والحقيقة ، ان من يمعن في تقصي المسألة هذه في منظومته الفلسفية ، يستطيع اكتشاف عناصر كبيرة في اهميتها الفلسفية والعلمية . ان ابن رشد يتحدث عما يعني التاثير

(١) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٤ .

(٢) انظر : ابن رشد ، تلخيصمابعد الطبيعة ـ الطبعةالالمانية، ترجمة Van den Bergh ضمن : منشورات مؤسسة دي غويي ، نمرة ٧ ، Leiden ١٩٢٤ ، ص ١٢ .

(٣) هرمان لاي: دراسة حول الماديةفيالعصر الوسيط ـ نفس المعطيات السابقة، ص١٤٣ .

(٤): ابن رشد ـ فصل المقال .. ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١١ .

والتأثر المتبادلين والشاملين في نطاق ظاهرات العالم كله . وفي خلال ذلك يبرز تأكيده على «حفظ» المادة والحركة بشكل مطلق ؛ أي ليس هنالك من شيء يضمحل بشكل مطلق ، بل هنالك تحول من شكل الى شكل آخر جديد من المادة . والمادة ككل تبقى خالدة وثابتة .

هكذا يثير ابن رشد بعمق مدهش اعقد المشكلات الفلسفية الخاصة بالتطور والوجود والخلود . ففي الحين الذي ينطلق فيه ــ وهذا ما أتينا عليه سابقاً بشكل مفصل ــ من أنه « يتكون شيء من غير شيء » ، يحدد معنى هذا التكوين بأنه « انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة الى الفعل »(١) . ولكنه (أي ابن رشد) لايبقى ضمن هذا التحديد العام ، بل يسبر غور المشكلة على نحو أكثر تحديداً ووضوحاً ، حيث يرى ــ وهذا تعبير عن قانون التأثير والتأثر المتبادلين والشاملين بين مجموع ظاهرات العالم ــ أن « كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره »(٢) .

كما يظهر من سياق المسألة ، يفهم ابن رشد المادة من حيث هي الوجود المادي الصائر والمتحول بشكل خالد . اننا نرى في هذا الطرح الرشدي لقضية التغير والتحول والتطور تأثيراً هيراقليطسياً غير مباشر ، أي عن طريق ارسطو . الا ان هذه الرؤية الرشدية في التغير والتحول والتطور لايمكن ردها على نحو ميكانيكي الى التأثير الهيراقليطسي ؛ ذلك لأن ابن رشد نفسه عاش عصره بعمق ، ذلك العصر الذي احتوى فعلاً تحولاً دافقاً الى امام ، في الوقت الذي لاحت فيه ملامح الكبوة الضخمة للدولة العربية ــ الاسلامية الوسيطة .

ولقد استخدم ابن رشد في نظريته حول التطور مفهوم « الذرية » ، ولكن على نحو مخالف للاشعرية . ان هذه الأخيرة ــ الاشعرية ــ جعلت من الذرات الديموقريطسية ، كما رأينا سابقاً ، أجزاء روحانية لعالم روحاني خاضع لقدرة الاله المطلقة في تقسيم الاجسام الى اجزاء لاتتجزأ . ان الفكر الرشدي العلمي رفض نظرية الذرية أولاً ــ لأنها أمر «ليس معروفاً بنفسه»(٣) ، أي لأنها تقول بذرات لاتتجزأ بعيدة ــ حسب ابن رشد ــ عن البحث العلمي المباشر ؛ وثانياً ــ لأنها طرحت على نحو كلامي غيبي ينفي

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ــ قسم أول ، نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٧ .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) ابن رشد : فصل المقال .. ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٢٨ .

عن الاشياء حركتها ووجودها الذاتيين ، حيث يتدخل الالـه في الكليات والجزئيات الموجودة في العالم . ولكن ابن رشد في الوقت الذي رفض فيه القول بالذرات كمبادىء أولى للعالم المـادي المصور ، اي الحاصل على صورة ، فانه اخذ بهذه الذرات كذرات تتكوّن حينما ينشأ « الجديـد » وعلى طريق هذا النشوء المجسد بتحول القوة الى الفعل .

ان ابن رشد في نظريته حول العالم المادي القديم الواحد ، وفي نظريته حول التطور وحفظ المادة قد طرح الفكر المادي في وحدة عميقة مـع الفكر الجدلي ، فأثر بذلك على مجموعة كبيرة من المفكريـن الاوربيين في العصر الحديث ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، وبشكل خاص عن طريق المدارس الرشدية التي تكونت هنا وهناك في بلدان أوربية معينة .

ان الحركة الأبدية والذاتية في العالم المادي هي ، حسب ابن رشد ، مفتاح الكشف عن ذلك العالم المادي في تنوعه وتعدده الضخم . فالسبيل « الخاص التي يتطرق منها الى معرفة ذوات الاشياء المجهولة هي افعالها (أي أفعال الهيولى) الخاصة بها . وفعل الهيولى انما هو التغيير »(١) . لقد جلبت وجهة النظر الرشدية هذه حول « المادة » النتيجة الجوهرية الكبيرة ، وهي ان المادة باعتبارها لاتوجد أصلاً **الا** من خـلال « صورة » معينة ، فان القيام بدراسة للصور التي تكتسبها في وجودها أمر لابد منه في سبيل معرفة ذاتها ، اي ذات المـادة . والمسألة ، موضوعةً على هـذا النحو ، تكاد تتحدد بكون المـادة **الجوهر** ، والصورة **الظاهرة** . والظاهرة هنا لاتقل في جوهريتها عن جوهرية المادة ؛ إنما تبقى هنا الباب الى النفاذ الى « ذات » المـادة . ان « الشيء في ذاته » ، وهو المـادة ، لايمكن الا أن « يتحول » الى « شيء ظاهري » ، الى « شيء لنا » ، كما سيقال لاحقـاً بمناسبة الحديث عن Kant .

وحين يضع ابن رشد « الصورة » فوق « المادة » ، فانه لايفعل ذلك بالمعنى الانطولوجي ، أي ليس بمعنى أن الصورة لهـا الأولوية في الوجود تلقاء المادة ، بل انطلاقاً من اعتبار نظري معرفي،بحيث تظل الصورة السبيل المباشر الى «ذات»المادة،والأولوية الانطولوجية تظل تحتفظ بها المادة تلقـاء الصورة .

ان ابن رشد قد استطاع ، عبر طرحه لمسألتي العلاقة بين المـــادة

(١) ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة ـ مجلد ٢ ، نفس المعطيات السابقة ، ص ٧٨٠ .

والصورة ، ووحدة العالم الكونية المادية ، ان يساهم بعمق في تطوير الفلسفة المادية الهرطقية والجدلية الى امام ، وخصوصاً في تأكيده على العالم في وحدته المادية من طرف أول ، ثم في إبعاده لمفهوم « الاله » المفارق العلوي من مذهبه الفلسفي ، حيث جعله جزءاً من الطبيعة من حيث هو « عقلها » أو قانونية وجودها . بيد اننا هنا لا نتحسس ذلك التوحيد الواعي للاله بالطبيعة وللطبيعة بالاله ، على النحو الذي نراه لاحقاً لدى سبينوزا. الا أن ماحققه ابن رشد في هذا السبيل يبقى خطوة هائلة في تاريخ الفكر المادي الهرطقي والجدلي . هذا يعني ان ابن رشد قد ارسى حجراً ضخماً اساسياً لعملية تجاوز الثنائية بين الاله والعالم وبين المادة والصورة ، كما شهدناها باشكال مختلفة في البنى الفلسفية لارسطو وافلاطون ، وفي البنية الدينية عمومــــاً .

لقد كشفت خطوة ابن رشد تلك مكتسباً كبيراً للفكر المادي الهرطقي والجدلي ، حيث وحّد بين الوجود والجوهر ، بين الظاهرة والجوهر ــ هذان اللذان عانيا من الإنفصال الميتافيزيقي لدى افلاطون وارسطو والغزالي الشيء الكثير .

ان انتقاد ارسطو لافلاطون في رأيه حول مضاعفة الوجود ، وبالتالي فصل الجوهر عن الظاهرة ، لم يحصد ثماره على يد ارسطو نفسه ، الذي وقع في نفس المشكلة ــ وان كان على نحو آخر ــ . ان هذه الثمار كانت نتيجة مجهود شامل وعميق اوصله ابن رشد ، آخذاً بعين الاعتبار كــل ماقدمه في هذا السبيل كل من الفارابي وابن سينا وابن طفيل ، قمته في العصور الانسانية الوسيطة .

ابن خلدون ـ نشوء وتبلور الفكر الاجتماعي المادي
صياغة مفهوم «الوجود الاجتماعي المادي» بشكل أولي

لاشك ان البحث العلمي التاريخي لم ينفذ بعد بشكل معمق وموسّع الى تراثنا الفكري الوسيط . ومعظم الذين حاولوا ذلك من المستشرقين والباحثين العرب فشلوا في تحقيق رؤية علمية متماسكة حول هذا التراث، لانهم لم ينطلقوا من حركة التاريخ العربي الاسلامي الداخلية الجوهرية ، بل من جوانب غير جوهرية من هذه الحركة .

واذا عملنا على مقارنة هؤلاء الباحثين والمستشرقين بمن حاول من المفكرين من قبل ابن خلدون بحث الوجود الاجتماعي والتاريخي ، فاننا سوف نجد ، بالرغم من الفاصل الزمني الطويل بين اولئك وهؤلاء ، بأن قاسماً مشتركاً معيناً يوحّد بينهم جميعاً . وهذا القاسم المشترك يكمن في أن كلا الفريقين لم يكن بمقدورهما اكتشاف العوامل المحركة الأساسية للتطور الاجتماعي والتاريخي .

ان ذينك الفريقين اجتزءا بعض الظواهر أو الزوايا الانسانية الاجتماعية والفكرية وجعلا منها نقطة الانطلاق في بحثهما . فالفريق الأول لجأ الى الاسطورة أو الدين او الى شخصيات أو « قوى » غيْبية معينة ، وحاول أن يشتق منها حركة التاريخ . وقد اتينا سابقاً على ذكر البلاذري والطبري وآخرين من المؤرخين الاسلاميين العرب ، الذين ظلوا في أبحاثهم مجانبين للمشكلة الأساسية في الدراسة الاجتماعية . هذا على الرغم من انهم قدموا لنا معلومات ضخمة عن عصرهم على وجه الخصوص . ف « تاريخ الطبري » يشكل ولا شك احد المصادر الهامة للتعرف على العصر الذي عاش فيه الطبري ، من حيث الأحداث والمعلومات التي يوردها والتي لاتحصى . في « تاريخ الطبري » هذا صورة حيّة عن واقع الحرف والصناعات والفرق الفكرية الخ .. آنذاك . ولكننا لانعثر فيه على نظرية في المجتمع والتاريخ تطرح هذين طرحاً يمس المشكلة على نحو عميق علمياً . ولكن ، بطبيعة

الحال ، لايمكننا وضع الطبري وهيرودوت في مستوى واحد ، بالرغم من أن كليهما لم يحقق خطوة **نوعية** اساسية في الفهم الاجتماعي والتاريخي . ذلك لأن « مادة » البحث التاريخي لدى هيرودوت تتحدر ، بالخط العام ، من مصادر تسيطر عليها الروح الاسطورية ؛ بينما تلك المادة عند الطبري تتميز بكونها واقعية ، مأخوذة من المجتمع العياني الذي عاش فيه الطبري .

اما الفريق الثاني من الباحثين المستشرقين والعرب في العصر الحديث فقد تطرق في بحثه الاجتماعي التأريخي الى الحلقات الجوهرية المحركة للتاريخ والمجتمع ، ولكنه لم يرها **جوهرية** ، بل اخضعها لاطار ثانوي من العوامل الكامنة في قلب التحرك التاريخي والاجتماعي . ان هؤلاء المستشرقين والباحثين العرب قد أكدوا مثلاً على « الشخصية » أو على « العامل الديني » أو على « الأفكار » أو على « الأخلاق » الخ ... وهم بذلك يلتقون مع المؤرخين ماقبل ابن خلدون ، بالرغم من الاختلافات بين كلا الطرفين .

ضمن هذا الاطار التاريخي ينبغي ان نقيم الدور الذي لعبه العالم العظيم ابن خلدون في دفع البحث العلمي الاجتماعي والتاريخي الى امام .

وقد تعرضنا فيما سبق لمرحلة الانحطاط والاضمحلال الاقطاعية البدائية التي دخلت حياة المجتمع العربي الاسلامي الوسيط . وهذه المرحلة استمرت حتى القرن العشرين توطدت خلالها القيم الفلسفية والاخلاقية والعلمية المنطلقة من الايديولوجية الاقطاعية . وحيثما اخذت بدايات نهضة بورجوازية صناعية تخط طريقها الى الوجود ، كانت الراسمالية الاوربية قد وصلت في تطورها مرحلة الاستعمار الهادف الى قمع اية حركة تصنيعية في البلدان النامية والقادر فعلاً على تحقيق ذلك . الى جانب هذا وبالتعاضد معه قدر الاقطاع المحلي في الوطن العربي على **استيعاب** آفاق تلك البدايات ، بحيث ارغمت هذه الأخيرة تحت ضغط الاقطاع والاستعمار على اقامة ماسميناه سابقاً ب « التواطؤ » بينها وبين الاقطاع .

ان هذا حدد آفاق الفكر الاجتماعي والفلسفي والاخلاقي والعلمي في الوطن العربي فجعلها قاصرة عن الاحاطة الجدلية الدقيقة بالمجتمع الانساني . وهذا مايدعونا الى القول بان المفكرين العرب الاسلاميين وغيرهم قبل ابن خلدون ، والمفكرين العرب الاسلاميين خلال عهد الانحطاط والمفكرين العرب في عهد البدايات البورجوازية المبكرة الحديثة تلك والمتواطئة مع الاقطاع ، كانوا - بشكل عام - عاجزين عن سبر غور الظاهرة الاجتماعية والتاريخية سبراً عميقا جوهريا .

لاشك اننا نجد بعض الملامح لعملية السبر هذه لـدى بعض المفكرين العرب الاسلاميين قبل ابن خلدون ، مثل الفارابي وابن رشد . ولكن هذين المفكرين نظرا الى القضايا الاجتماعية التاريخية من خلال منظور فلسفي يطرح مسائل الوجود والمعرفة والانسان **على نحو كلي** . انهما لـم يركزا بحثيهما على المجتمع من حيث خصوصيته ، بل من حيث هو جزء من الوجود الكلي . اي انهما ركزا جهودهما على الوجود « التحتي » الذي هو الطبيعة او الكون ، بينما **المجتمع** ، كشكل لاحق من اشكال الوجود ، لم يتعرضا له الا بقدر ما هو متمم لنظريتهما في الوجود الكلي . ونحن سوف نجد أن ابن خلدون قد الحّ بدوره على جانب من جوانب الوجود ، وهو المجتمع ، ولم يطرح هذا الأخير الا من حيث هو موضوع لعلم الاجتماع ولعلم التاريخ . وربما كان هذا الموقف لابن خلدون هو الذي مكّنه من الابتعاد عن التصورات والتأملات الميتـــافيزيقيـــة الغيبـــية التي وقـــع فيها الكثيرون ممن سبقه وممن تـلاه .

ولد ابن خلـــدون عام ١٣٣٢ في اسرة دخلت الأندلس ، فـاقامت في « قرمونة » . ثم انتقلت الى اشبيلية ، ومنها الى سبته ثم الـى تونس ، حيث ولد عالمنا هناك .

لقد كان ابن خلدون طاقة فكرية وسياسية ضخمة . انه عمل علـى استيعاب مجموع معارف عصره ، وذلك الى جانب رحلاته الواسعة الـى كثير من مناطق الدولة العربية الاسلامية آنذاك . وقد كانت الفترة التاريخية التي عاش فيها ابن خلدون ، إرتداداً عنيفاً وشاملاً الى العلاقات الاجتماعية الاقطاعية ، بعد أن توطدت ، قبل ذلـك ، حضارة اجتماعيـة واقتصادية وعلمية حملت في ثناياها كثيراً من علائم التحول الى مجتمع راسمالي صناعي. ان ابن خلدون عاش فترة الارتداد تلك بعمق وعن كثب . فقد تقلد كثيراً من المناصب لدى الكثيرين من السلاطين والامراء في الدولة ، وتنقل مراراً ضمن مقاطعاتها .

وفي الوقت الذي وطد فيه ابن خلدون العزم على كتابة مؤلفه الكبير «كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » وكتابة « مقدمته » ، كان قد اجتاز مرحلة نضج علمي وسياسي كبير ، استطاع من خلاله تمثل نتاج عصره الفكري والسياسي والتراث الفكري الانساني المتقدم عليه تمثلاً موسوعياً عميقاً .

لقد كشف العصر الخلدوني عمليتين حاسمتين في تطور المجتمع العربي الاسلامي الوسيط . فمن جهة كان هذا المجتمع قد حقق انجازات ضخمة

ضمن اطار الانتاج البضائعي الواسع والحركة التجارية الشاملة ، بحيث كان هذا يتجه نحو إيجاد علاقات اجتماعية جديدة ، قائمة على الانتـاج الصناعي الراسمالي ، ومن جهة اخرى كانت عوامل عديدة تسهم بقوة في تفتيت ذلك الاتجاه ، عوامل داخلية وخارجية صبّت في تيار واحد : التحول نحو الاقطاع المنزلي البدائي .

ضمن هذا التناقض والتقاطب الاجتماعي التاريخي كمنت أهمية ابن خلدون النظرية في أنه لم يدرس التقاطب والتناقض هذين فقط، وانما ايضاً، بل وفي الخط الأول ، في أنه انطلق من ذلك الواقع لينفذ الى غور الحركـة الاجتماعية والتاريخية في كليتها .

ونحن لانشك هنا بأن ابن خلدون قد سعى في كتابه ومقدمته ، بوعي ووضوح ، الى طرح قضية علم الاجتماع او « علم العمران » كما هو يسميه، طرحاً متبايناً بشكل نوعي عما كان سائداً قبله لدى المفكرين الاجتماعيين . وكان ذلك من خـلال تفحصه وتقصيه لمسيرة المجتمـع العربي الاسلامي الوسيط ، وعلى طريق تعرفه على نحو اولي ، ولكن واضح ، على بعض المجتمعات الانسانية الكبرى ، إنْ كان بواسطة الكتب أو بواسطة ما تنقل له أو مارآه هو بنفسه ودرسه .

ولذلك فانه من الخطأ ان نشك في ان ابن خلدون حاول طرح قضية « القانونية الاجتماعية والتاريخية » طرحاً نظرياً عمومياً . بمعنى آخر ، اننا نقع في خطأ فادح اذا اعتبرنا ان بحث ابن خلدون الاجتماعي «موضعي ، طوبولوجي ، وضعي ؛ ولهذا جاء بحثه وضعياً اكثر منه نظرياً . انه (ابن خلدون) رجل سياسة عملية ، لاتعنيه النظريات العامة ، بل تهمه الاحداث الفعلية الجارية والتي جرت في مجتمع معين يقصر دراسته عليه » . ويتابع عبد الرحمن بدوي ، كاتب هذه السطور ، مقيّماً الفكر الخلدوني : «ولهذا هو لم يهدف الى وضع فلسفة سياسية ولا حضارية ... وفي داخل هذا الاطار يجب أن نقصر تقديرنا له »(١) .

لاشك ان ابن خلدون لم تُتح له امكانية التعرف على نماذج عديدة من المجتمعات الانسانية ودراستها وتقصي ابعادها الاجتماعية والتاريخية . بيد أن ذلك لم يشكل عائقاً امام طموحه وسعيه العلمي نحو اكتشاف قوانين

---

(١) عبد الرحمن بدوي : دور العرب في تكوين الفكر الاوربي، بيروت ١٩٦٥ ، ص١٢٩ ــ ١٣٠ .

نموذجية عامة سائدة في المجتمعات الانسانية عموماً . ذلك لأن الكشف عن مثل هذه القوانين النموذجية لا يستدعي دراسة كل المجتمعات ، بل يكفي أخذ عينات او نماذج عن هذه المجتمعات .

طبعاً نحن لانحاول هنا الادعاء بأن ابن خلدون قد توصل الى يقين ووضوح كاملين ومتماسكين حول « قانونية » التطور الاجتماعي ، بل اننا نود التأكيد على انه قد اقترب بقوة من مواقع هذه القناعة والوضوح . لذلك فانه ليس من الدقة ان نتساءل : « وكيف يحق له (لابن خلدون) أن يستخرج قوانين عامة تنطبق على العمران كله ، اذا اقتصر على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معلوم ؟ »(١) . ان هذا التشكيك من قبل عبدالرحمن بدوي يثير قضيتين : الأولى هي ان التحقق من صحة قانون اجتماعي أو طبيعي مالايشترط تلمس هذا القانون في احوال كثيرة من التطور الاجتماعي أو الطبيعي . ان هذا ، الذي اصبح في عصرنا ممكناً ، لم يكن متيسراً لابن خلدون . عدا ذلك ليس مطلوباً من عالم الاجتماع او اي عالم آخر ان يلم بكل الاجزاء ، لكي يتوصل الى العام الموحّد لهذه الأجزاء .

أما القضية الثانية فهي ان الممارسة الاجتماعية والتاريخية الحية هي التي تستطيع فعلاً القاء ضوء ساطع على حقيقة أو خطأ قانون اجتماعي تاريخي معين . في هذه الحال ينبغي ان نتساءل فيما اذا تخطي القانون الاجتماعي الأساسي الذي اكتشفه ابن خلدون ، أم انه أكد واثبتت صحته في العصور اللاحقة ؟

ليس هنالك من تخط ، وانما اثبات وتعميق لاكتشاف ابن خلدون . لقد اكد في مقدمته بأن الاختلافات في عادات واخلاق مختلف الشعوب تتوقف على الطريقة التي يحصل بها كل منها على معاشه . وفي الحقيقة ، لقد امكن ويمكن التحقق من ذلك من خلال الممارسة العملية والعلمية للانسان في مختلف المجتمعات ، منذ المجموعات الإنسانية البدائية حتى ارقى شكل من اشكال التطور الاجتماعي المعاصر للمجتمع . أن هذا الطرح للمسالة كان تمهيداً ضخماً لطرحها على نحو شامل معمق من قبل ممثلي الفكر التاريخي المادي في القرن التاسع عشر .

لقد بحث ابن خلدون في القرن الرابع عشر المشكلة الجوهرية في علم التاريخ والمجتمع ، وهي الدوافع الأساسية المحركة للتطور الاجتماعي

---

(١) نفس المصدر السابق — ص ١٢٩ .

والتاريخي ، واستطاع التوصل فعلاً الى بعد جديد كل الجدة في هـــذا المجال : فأسلوب الانتاج المادي هو الذي يحدد السمة الجوهرية لتطور اي مجتمع انساني . وبالطبع ، أن هذه الرؤية لاتهمل الجوانب الأخرى مــن المجتمع ، التي يمكن أن تمارس دوراً محركاً معيناً .

لقد وقف ابن خلدون ، من خلال نظريته حول اسلوب الانتاج المادي، في آن واحد ضد الاتجاهين الرئيسيين في حقل الاجتماع ، اللــذين سادا طيلة عصور ،وهما المادية الميكانيكية والمثالية الغيبية . فالمــادية في العصر اليوناني الرقيقي،بممثليها طاليس وأناكسمندر واناكسمنس وهيراقليطس وديموقريطس ، لم تر في المجتمع الا امتداداً ميكانيكياً للطبيعة . انها نظرت الى العالم في مجموعه من خلال رؤية بدائية مادية ، غير متطورة . وهذه « المادية الميكانيكية » لم يمثلها احد في الفكر العربي الاسلامي الوسيط على نحو مباشر ، وانما اكتسبت المادية هنا طابع « وحدة وجود » يكوّن فيها المجتمع جزءاً متميزاً قليلاً او كثيراً عــن بقية الاجزاء . هــذا يعني اننــا لانستطيع أن نسم المادية العربية الاسلامية الوسيطة بميسم «الميكانيكية». مــع العلم ان « المجتمع الانساني » لم يرتفع في تلك المــادية الــى مرتبــة القضـية الرئيسـية والأساسية من قضاياها .

أما المثالية الغيبية فكانت بطبيعة الحال ، ولا زالت ، ترى في المجتمع، والعالم عموماً ، نتاج خلق الهي أو انساني ذاتــي . فأفلاطون والغزالــي والقديس توما الأكويني الخ ... انطلقوا في فهمهم للمجتمع ليس منه نفسه، وانما من قوى غريبة عنه وخارقة ؛ فابتعدوا بذلك عن الحركة التاريخية الحقيقية . وهكذا أيضاً المثالية الذاتية الممثلة بـ « بركلي » وآخرين .

ان موقع ابن خلدون من هذا كله يبرز أساسياً وجوهرياً . لقد حقق ما لم يحققه مجموع المفكرين السابقين عليه : ان ميكانيكيةالمجتمعالانساني تتحدد بوجودها وتطورها من خلال هــذا المجتمع نفسه . والسببية تلعب في ذلك دوراً مبدئياً في الافصاح عن مهمة علم المجتمع والتاريــخ . ان ابن خلدون ينطلق من ان « كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض من أحواله »(١) .

بيد انه ، في الوقت الذي اكد فيه على ان الفلاسفة يجب ان يبحثوا الاشياء في أسبابها ومسبباتها ، وبالتــالي أن يتجنبوا الحديث حول عالم

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ــ نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٥ ــ ٣٦ .

فوق المجتمع الانساني ، فانه ـ أي ابـن خلدون ـ بقي مثاليـا في نظرته للعالم كـكـل . فهـذا الاخـير ، حسب ابـن خلـدون ، نتاج لخلق إلهي خارق ومفارق .

لقد رأى ابن خلدون في « اسلوب المعاش الإنساني » أو اسلوب الانتاج المادي الحلقة الرئيسية في حركة التاريخ والمجتمع . والفارابي ساهـم في ذلك ولا شك(١) . ومساهمته ومساهمة آخرين مثل ابن رشد ، بالرغم من انها كانت كما رأينا محدودة بنطاق وامكانية معينة ، كانت ذات اثر واضح . كذلك تأثر ابن خلدون في ذلك بأرسطو من خلال كتابه في « السياسة » الذي ترجم الى العربية ولخص من قبل ابن رشد .

ان مفهوم « القانون » الاجتماعي والتاريخي اخذ يعلن عن نفسه في « مقدمة » ابن خلدون . وهذا القانون يعكس القانونية الداخلية للمجتمع نفسه . وهو اذ توصل الى مفهوم « القـانون » ، فقد استطـاع كشف « الحتمية التاريخية » . فالتاريخ لايخطو على أساس أهواء انسانية ذاتية لأمراء او لقوى ماورائية مفارقة ، بل حسب ضرورة موضوعية .

ومن الخطأ القول بأن ابن خلدون اخذ بهذه الضرورة بالمعنى الميكانيكي . بل انه من خلال تأكيده على انه « لابد للعمل الانسـاني »(٢) من حيث هـــو ينبوع أساسي وحيد للكسب الحياتي المعاشي وعلى أن « الكسب هو قيمة الاعمال البشرية »(٣) ، فقد فهم تلك الضرورة على أنها الفعالية الانسـانيـة ذاتها . وبمعنى آخر ، انه يرى ، ولو بدون وضوح ووعي كاملين ، أن التاريخ من صنع الناس الاجتماعيين العاملين .

ان نقد ابن خلدون لمن سبقه مـن المفكريـن الاجتماعيين الاسطوريين والمثاليين الغيبيين أو الماديين الميكانيكيين بأنهم لم ينطلقوا من حركة التاريخ الجوهرية ، وانما من جوانب ثانوية تخصّ الحكام أو العروق أو الشخصيات

---

(١) « ان اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لانسان لشيء دون شيء . غير انهم ليسوا اجزاء المدينـة بالفطر التي لهم وحدهـا بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي الصناعات وما شاكلها » . (الفارابي : آراء اهـل المدينة الفاضلة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٨٠) .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ٣٨١ .

(٣) نفس المصدر السـابق ـ ص ٣٨٠ .

البطلة ، ان نقده هذا لم يفقد عمقه واهميته في عصرنا الراهن ، وخصوصاً بالنسبة الى علماء الاجتماع البورجوازيين في البلدان الراسمالية المتطورة وبالنسبة الي مفكري البلدان « المتخلفة » الذين يمثلون الايديولوجية البورجوازية أو الاقطاعية .

ان تلك الأهمية تكمن في ان ابن خلدون قد استطاع في « مقدمته » إقامة صرح عميق للفكر الاجتماعي العلمي ، الذي يعتمد قانونية التطور المادي للمجتمع أساساً مكيناً له . وعلى هذا الأساس تمكن من تقديم « مشروع » صياغة متماسكة لمفهوم « الوجود الاجتماعي المادي » . وبذلك افتتح مرحلة أولى فعلية على طريق علم الاجتماع .

والحقيقة ان تاثير ابن خلدون بقي في عصره محدوداً . وقد برز لاحقاً المفكر البارز القريزي، فتابع المنهجية الخلدونية ، معطياً الجانب الاقتصادي من المسالة اهمية نظرية وعملية كبرى . والجدير بالذكر ان فكر ابن خلدون قد أهمل طيلة العصور الاقطاعية البدائية التي مرت على المجتمع العربي الاسلامي الوسيط ، الى ان ظهرت ملامح الفكر المادي التاريخي في القرن التاسع عشر في أوربا ، فاخذ الاهتمام يتصاعد عمقاً بالتركة الخلدونية المعطاءة .

ان هذا الاهتمام يبرز بقوة من خلال رسالة بعث بها مكسيم غوركي الى المفكر الروسي ف.ا. انوتشين بتاريخ ٢١ ايلول ١٩١٢ ، وفيها يقول : « ... انك تنبؤنا بأن ابن خلدون ، في القرن الرابع عشر كان أول من اظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الانتاج . ان هذا النبأ قد احدث وقع خبر مثير . واهتم به صديق الطرفين (يقصد لينين) اهتماماً خاصاً .. » وبهذا الصدد كتب انوتشين : « اهتم فلاديمير ايلتشي (لينين) اهتماماً شديداً بمؤلف الفيلسوف العربي ابن خلدون « المقدمة » ، الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية .

وكان لينين يتساءل : « ترى اليس في الشرق آخرون ايضاً من امثال هذا الفيلسوف ؟ »(١) .

ان ابن خلدون في « مقدمته » يمثل حلقة جوهرية في تاريخ علم

---

(١) من كتاب « لينين وغوركي ـ رسائل وذكريات ووثائق » ـ موسكو ، دار التقدم ، الطبعة الفرنسية (ص ٢٣٠/٤٠١) .

الاجتماع والتاريخ . ومحاولة بعثــه مجدداً في حياتنــا الفكرية على نحو خلاق تقتضي توحيد الجوانب العلمية الثورية فيه مع الشكل الاكثر تطوراً وتقدماً من اشكال علم الاجتماع والتاريخ المعــاصر ٠ ان التدقيق في الفكر الرشدي والخلدوني من خلال رؤية تاريخية جدلية يمنحنا القناعة العلمية بأن تاريخنا الفكري قد أسهم بقوة فــي طرح مشكلات الوجود بجوانبــه الطبيعية والاجتماعية الإنسانية طرحاً معمقاً محفوفاً بالآفاق والتوقعات العلمية والفلسفية بالنسبة الى العصر الوسيط والعصور الحديثة والمعاصرة.

المقريزي ـ خطوط أساسية في سبيل الإحاطة بالمجتمع الانساني على نحو تاريخي علمي

المقريزي احد المفكرين البارزين المتازين في التاريخ العربي الاسلامي الوسيط ، الذين ساهموا بعمق في بلورة وتطوير الابحاث الاجتماعية . وفي الحقيقة إن من يتقصى تاريخ الفكر العربي الاسلامي انطلاقاً من القرن الخامس عشر ، يجد أن المقريزي يشكل حلقة أساسية في ذلك التاريخ ، وان كانت هذه الحلقة ، بمعنى معين ، امتداداً لفكر ابن خلدون . فالمقريزي هو تلميذ لابن خلدون، وربما تلميذه البارز الوحيد في العصر الوسيط العربي الاسلامي . وبذلك فهنالك وحدة عميقة بين كلا المفكرين ، يتلمسها كل من يلمّ بالكتابين الأساسيين في تاريخ الفكر الاجتماعي عموماً ، « المقدمة » لابن خلدون و « إغاثة الأمة بكشف الغمة » للمقريزي .

لقد نشأ المقريزي في مصر وعاش (منذ ١٣٦٢ حتى ١٤٤٢) في عصر مضطرب سياسياً واقتصادياً واجتماعياً واخلاقياً ، في عصر حمل من المشكلات العديدة والمستعصية ما يمكن مقارنته بالعلاقات الاجتماعية التي عاش في ظلها ابن خلدون .

لقد كان القرن الخامس عشر في مصر وقتاً عصيباً ، امتدت فيه جذور الاقطاع الى اعماق المجتمع ، وسادت الرشوة والنصب والاحتيال ، وعمّت ضائقة اقتصادية واسعة . ان هذا الواقع يمكننا رسم ملامحه انطلاقاً من مؤلف المقريزي نفسه « اغاثة الأمة بكشف الغمة » .

ان اهمية هذا المفكر تكمن في انه حاول جاداً كشف القانونية الموضوعية لوجود وتطور المجتمع المصري آنذاك . وفي هذه النقطة نجده يلتقي بابن خلدون . بيد انه من الملاحظ ان المقريزي لم يطمح ، أو لم يستطع الوصول الى نواظم او مقولات نظرية اجتماعية عامة ، وانما بقي ، بشكل عام ، ضمن الاطار العملي للمشكلة . وربما يمكن القول بأن المقريزي انطلق من المبادىء الأساسية التي طرحها وأخصبها ابن خلدون في «مقدمته» في فهمه ودراسته

للمجتمع المصري الوسيط . ولكن هذا لايتضمن اطلاقاً التقليل من الاهمية النظرية للمقريزي في كتابه المشار اليه فوق . بل على العكس من ذلك ، فنحن تجد في شخصه المدافع الأكبر عنآراء ابن خلدون الاجتماعية والمتابع الكبير الحازم لها ضمن ظروف حضارية معقدة ومتشعبة للغاية . وسوف نرى هذا ، حين نقترب من المسألة اكثر .

ولكن قبل أن نتعرض لذلك ، ينبغي الاشارة الى أن الرأي القائل بأن ابن خلدون «بقي بدون اخلاف ، كما كان دون رو"اد »(١) ،غير دقيق ، اذ يتعارض مع الواقع التاريخي الحقيقي الذي تجسّده ظاهرة المقريزي . صحيح أن ابن خلدون لم يتحول الى اتجاه فكري كبير بمجموعة كبيرة من الممثلين له ، ولكنه لم يندثر في الشرق دون وجود من يتابع عمله .

كإبن خلدون ، هكذا يحيط أيضاً بالمقريزي تناقض أساسي وواضح في رؤيته للوجود من حيث هو كـل ، وللمجتمع على انفـراد . فهـو ، في الحقل الاجتماعي الانساني ، يحاول اكتشاف العوامل والقوانين المحركة للمجتمع ؛ ويحقق في هذا الحقل خطوة هامة . ونحن اذ قلنا سابقاً ان هذه الخطوة هامة ولكن ليست جديدة نوعياً ، فانما نعني انها تتابع" لما حققه ابن خلدون ، ليس فيه من الجدة والابتكار شيء بمقدار ماهو تحسيس وتطبيق لنظرية ابن خلدون في التطور الاجتماعي الانساني . الا أن هـذا « التحسيس والتطبيق » له قيمة علمية اجتماعية ضخمة من حيث كونه تعبيراً عـن قـدرة النظـرية الخلدونية على استيعاب ظواهر اجتماعية جديدة .

في كتابه « إغاثة الامـة بكشف الغمة » يعمل المقـريزي على تفسير الاحداث الاجتماعية تفسيراً اجتماعياً اقتصادياً . لقد قدم لنا صورة واضحة وشاملة عن اتجاهات التمزق الاجتماعي الاقتصادي في وطنه مصر ، عـن الهبوط الكبير في حجوم الارزاق في الاسواق ، وبالتالي عن عملية الاحتكار التي قام بها الأثرياء من تجار ومرابين وأمراء . وبالعلاقة مع هذه الصورة يعرض لنـا المقريزي بشكل شيق ومثير النتائـج الرهيبة والمرعبة لرفـع الأسعار الخاصة بالحاجات الاستهلاكية الأولية .

وهو في كل المسائل الـذي تعرض له من هـذا النوع يجـد سببين اساسيين للمشكلة ، واحداً طبيعياً ، مثل جفاف النيل أو فيضانه ، وآخر اجتماعياً : تحكم التجار الاثرياء بالاسواق وفرضهم شروطهم القاسية على

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ـ نفس المعطيات السابقة ، ص ١٨٤ .

الطبقات الكادحة الفقيرة . وكمثال على الوضوح في الرؤية الاجتماعية الاقتصادية النظرية وعلى التحيز العلمي التاريخي للطبقات المسحوقة في موقف المقريزي ، نورد هذا المقطع الحي من كتابه المشار اليه سابقاً : «ثم وقع الغلاء في الدولة الأيوبية وسلطنة العادل أبي بكر بن أيوب ، في سنة [ست] وتسعين وخمسمائة : وكان سببه توقف النيل عن الزيادة وقصوره عن العادة ، فانتهت الزيادة الى اثنى عشر ذراعاً واصابع . فتكاثر مجيء الناس من القرى الى القاهرة من الجوع ، ودخل فصل الربيع فهب هواء أعقبه وباء وفناء ، وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع ، فكان الأب يأكل ابنه مشوياً ومطبوخاً ، والمرأة تأكل ولدها ... ووجدت لحوم الأطفال بالاسواق والطرقات مع الرجال والنساء مختفية ... ثم تزايد الأمر حتى صار غذاء الكثير من الناس لحوم بني آدم بحيث ألفوه ، وقل منعهم منه لعدم القوت من جميع الحبوب وسائر الخضروات وكل ماتنبته الأرض ... ومع ذلك كانت المخازن مملوءة غلالاً ، والخبز متيسر الوجود يباع كل رطل بدرهم ونصف ، وزعم كثير من ارباب الأموال أن هذا الغلاء كسني يوسف عليه السلام ، وطمع ان يشتري بما عنده من الأقوات اموال اهل مصر ونفوسهم فأمسك الغلال وامتنع عن بيعها »(1) .

من هذا النص نستطيع ان نستشف القدرة الكبيرة لدى المقريزي على تحليل الوضع الاجتماعي الاقتصادي آنذاك . لقد أكد على **تناقض اساسي** في المجتمع ذاك قطباه الرئيسيان تشكلهما الجماهير الفقيرة المعدمة الفلاحية والمدينية من طرف ، والتجار والمرابون واصحاب الأطيان والقرى المدعومون من قبل الامراء الاقطاعيين من طرف آخر .

والملاحظ ان المقريزي لم يستطع رؤية الواقع آنذاك في تحوله الجدلي الثوري . فهو لم يتمكن من استشفاف آفاق المستقبل . ذلك لأنه لم يقترب من مفهوم « الثورة » الاجتماعية . الا انه عمل على طرح الحلول الممكنة للمشكلة في اطار الواقع ذاك .

أن العاملين ، الطبيعي والاجتماعي ، في نشوء الأزمات الاقتصادية المرعبة ، التي يحدثنا عنها في كتابه الفذ ، اساسيان في تحديد ملامح هذه الأزمات . لكنه لم يكن قادراً على الوصول الى النتيجة : ازالة الملكية الفردية

---

(1) تقي الدين احمد بن علي المقريزي : كتاب اغاثة الامة بكشف الغمة ـ القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٢٩ ـ ٣١ .

كحل جذري للبؤس الاجتماعي . فهو قد تعرض للمحتكرين من تجار وأصحاب اطيان من حيث هم السبب الاجتماعي لهذه الأزمات ؛ ولكنه كان بعيداً عن طرح تجاوز سلطتهم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية من خلال فعل جماهيري منظم . وهذا مفهوم بذاته ؛ فدور الجماهير الكادحة لا يزال بعدُ غير متميز وغير واضح في الحياة الانتاجية ، وقدراتها السياسية التثويرية لم ترتفع بالتالي الى مستوى الفعل الواعي المنظم .

ان «الانسان المنتج» لم يُطرح بعد من حيث هو ذات فاعلة خالقة لموضوع، ومخلوقة لهذا الموضوع . فجدلية الذات والموضوع لم تكتسب بعد هويتها الفلسفية الواضحة لدى مفكري ذلك العصر وما قبله .

ان المقريزي حين يتحدث عن الأسباب الاجتماعية للأزمات والتعاسات التي لحقت بالمجتمع المصري في القرن الخامس عشر ، يفرعها الى « ثلاثة أشياء لا رابع لها »(١) . فالى جانب تأكيده على الدور المخرب للتجار المحتكرين واصحاب الاطيان الاقطاعيين ، يرى المسألة كما يلي : « السبب الأول ، وهو أصل هذا الفساد ، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة ، كالوزارة والقضاء ونيابة الاقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لايمكن التوصل الى شيء منها الا بالمال الجزيل . فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ الى مالم يكن يؤمله من الاعمال الجليلة والولايات العظيمة،لتوصله بأحد حواشي السلطان ... » .(٢) هكذا يبين لنا المقريزي ان السلطة السياسية لم تكن لصالح الشعب ، أو الطبقات الفقيرة المسحوقة ، وانما لصالح الطبقة التجارية الموسرة ، التي تقف أصلاً من وراء تلك السلطة . ولكنه لم يتوصل الى نتائج نظرية عامة فيما يخص هذه المسالة .

الا أن رؤيته لها من خلال وجود ارتباط بين السلطة السياسية ورجال التجارة والاطيان الاقطاعيين تشكل فكرة هامة حتى الحد الاقصى في عصره . وهو حين يتحدث عن العامل الثاني في الأزمات الاجتماعية والاقتصادية آنذاك ، نراه يتعرض لسلطة الاقطاع الآخذ في التوسع أكثر فأكثر : «السبب الثاني غلاء الأطيان : وذلك أن قوماً ترقوا في خِدم الأمراء يتولفون اليهم بما جبوا من الأموال الى ان استولوا على احوالهم ، فأحبوا مزيد القربة

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٤٣ .

(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .

منهم ، ولا وسيلة اقرب إليهم من المال ، فتعدوا الى الأراضي الجارية في اقطاعات الأمراء ، واحضروا مستأجريها من الفلاحين ، وزادوا في مقادير الأجر . فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء ... وعظمت نكاية الولاة والعمال ، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح ، وكثرت المغارم في عمل الجسور [وغيرها] – وكانت الغلة التي تتحصل من ذلك عظيمة القدر زائدة الثمن على أرباب الزراعة ، سيما في الارض منذ كثرت هذه المظالم ... [و] مع ان الغلال معظمها لأهل الدولة أولي الجاه وأرباب السيوف ، الذين تزايدت رغبتهم ... ، استمر السعر مرتفعاً لايكاد يرجى انحطاطه، . »(١).

ان في هذا النص اشارات عميقة على ارتباط السلطة السياسية بأرباب الحياة الاقتصادية الاجتماعية . فكانما ينظر المقريزي الى هذه العلاقة على انها علاقة تبعية . ونحن لانتوانى هنا عن التأكيد بأن هذه المسائل والمسائل المبدئية التي اثارها في حينه ابن خلدون في « مقدمته » تشكل **خطاً حاسماً** في نشوء وتطور وتبلور الفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) العلمي عموماً .

اما السبب الثالث فيسميه المقريزي « رواج الفلوس »(٢) . وهو يرى أن حصر التعامل بشكلي النقد المعدني الأساسيين ، الفضة والذهب ، حصراً مضبوطاً ، ووضع التعامل بهما تحت المراقبة سوف يكونان كفيلين – الى جانب تاثير اجراءات اخرى – بدحر الازمات الاجتماعية الاقتصادية . ان المقريزي في تشخيصه هذا بعيد ولا شك عن حل المشكلة ، ولكنه خلال ذلك يثير مسائل هامة جداً . فهو يرى ان النقود تمثل « اثماناً للمبيعات وقيماً للاعمال»(٢) . فالنقد هو كذلك من حيث قيمته الاجتماعية . هاهنا يبرز **العمل** الاجتماعي وقيمته كمحدّد لأشكال التعامل الاقتصادية المختلفة. وقد سبق أن رأينا هذا الاتجاه في طرح الأمور سائداً في فكر ابن خلدون . والحقيقة ان بروز ذلك لدى ابن خلدون والمقريزي في القرنين الرابع عشر والخامس عشر يصعب فهمه واستيعابه بمعزل عن آفاق التقدم الاجتماعي والاقتصادي والعلمي التي تحققت سابقاً ضمن اطار النمو البورجوازي الصناعي المبكر في المجتمع العربي الاسلامي الوسيط . وكون ابن خلدون والمقريزي قد نشآ وطرحا أفكارهما في عصر لاحق ، يؤكد على الموضوعة النظرية القائلة بأن الفكر لايرتبط بالواقع على نحو ميكانيكي ، بل انه

---

(١) نفس المصدر السابق – ص ٥٤ – ٤٦ .

(٢) نفس المصدر السابق – ص ٤٧ .

(٣) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة .

يكتسب ــ وهذا ماتعرضنا له سابقاً ــ استقلالية نسبية تلقاء ذلك الواقع. ولذلك فليس من المسائل التي لا تفهم أن يطرح ابن خلدون والمقريزي آراءهما العلمية المناهضة للاقطاع الذي يلف المجتمعين اللذين عاشا ضمنهما. انهما ، وعلى الأخص ابن خلدون ، في الوقت الذي عملا فيه على تقييم وتنظير فترات النمو البورجوازي المبكر السابقة، خضعا للعلاقات الاجتماعية الاقطاعية المتخلفة . ولا شك أن هذا يظهر بالتالي القدرة الفكرية النظرية والموسوعية التي تمتع بها ذلك المفكران العظيمان .

أما الجانب العبقري الآخر في فكر المقريزي فيكمن في تأكيده على العامل الاجتماعي الاقتصادي من حيث هو السبب الأكثر حسمية في تحديد ملامح التطور الاجتماعي أو الازمات الاقتصادية والاجتماعية . وهو يبرز هذه المسألة من خلال تعرضه للعامل الطبيعي الجيولوجي . فالغلاء يرده الى أحد أمرين : « الأول فساد نظر من أسند اليه النظر في ذلك ، وجهاله بسياسة الأمور ، وهو الأكثر في الغالب ؛ والثاني الجائحة التي أصابت ذلك الشيء حتى قل ... ، وهذا يسير بالنسبة الى الأول »(١) . وهو يتابع بعمق « ومع ذلك فلو وجد من أوتي توفيقاً والهم رشداً ، لكان الحال غير ماعليه الآن بخلاف الحال في هذه المحن ... »(٢) .

ان المقريزي في اثارته لمجموعة المشكلات تلك قد وقف ١ ــ ضد الجبرية الطبيعية بتأكيده على الجانب الاجتماعي الاقتصادي كعامل حاسم في عملية التطور الاجتماعي الانساني ، و ٢ ــ ضد الجبرية الغيبية الغائية التي تؤكد ان الأزمات الاجتماعية ماهي الا تجسيد لغضب قدرة غيبية ما(٣) .

لقد عارض المقريزي كلا الشكلين من الجبرية بتأكيده الواضح الى حد بعيد بأن المجتمع تتحكم في تطوره جملة من الأسباب الاجتماعية والاقتصادية التي ، اذا فهمت بعمق ، تكشف عن مفتاح قانونية نشوء وتطور واضمحلال المجتمع . الا أن المقريزي ، في الوقت الذي لم يطرح فيه قضية البنى الفوقية للمجتمع ، التي تساهم في تطور وبناء المجتمع ، لم يكن بامكانه ، انطلاقاً من ظروف العصر الاجتماعية والعلمية ، طرح مسائل التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية ، وقوى الانتاج ، وعلاقات الانتاج .

---

(١) نفس المصدر السابق ــ ص ٨٣ .

(٢) نفس المصدر السابق والصفحة السابقة .

(٣) يقول النبي محمد : « ان غلاء اسعاركم ورخصها بيد الله » . (المنهاج البديع في احاديث الشفيع (ص) . تأليف محمد علي الانسي ــ بيروت ١٩٥٨ ، ص ١٤١ .

كذلك لـم يتجاوز المقريزي ، في نظرته للطبيعـة ، التصورات الغيبيـة الميتافيزيقية ، ممّا عمل على «فرملة» الطرح الفلسفي المادي لقضاياالمجتمع في حلقاتها البعيدة ، مثل الثورة ، والقدرة الخلاقة للانسان في تغييرالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

الا أن المقريزي يظل ، كابن خلدون من قبله ، علماً ضخماً من أعلام الفكر الاجتماعي ليس في التاريخ العربي الاسلامي فقط ، وانما في التاريخ البشري عموماً .

وبالطبع ، لن نكون مخلصين لفكر ذينك العلمين الكبيرين الا من خلال توحيدهما ، على نحو جـدلي علمي ، بمعطيات العلـم الاجتماعي المعاصر الأكثر تطوراً .

واخيراً ينبغي الاشارة الى أن المسائل لم تكن بهذا الوضوح الفلسفي الاجتماعي في ذهن مفكرينا ، بحيث يمكن القول بأنهما « مادّيان » . اذ أن هنالك مجموعة كبيرة من الصعوبات والعقبات الـذاتية ساهمت في اضفاء نوع من « الانتقائية » على آرائهما . ولكن هذا لا يعني انهما في حقل المجتمع الانساني لم يأخذا في **الخط الأول** مواقع فكرية مادية . بل على العكس ، ان هذا ما يحدد رؤاهما ويميزها عن سواها لدى مفكرين سابقين وآخـرين لاحقـين .

كلمات أخيرة

والآن ، اذا أردنا ان نستوعب الخطوط الأساسية لتاريخ الانسانية الفكري الثقافي ، فان دراسة وتقصي المكتسبات العربية ـ الاسلامية الوسيطة في هـذا الحقل الفكري تشكل شيئاً جوهرياً . هذه الحقيقة التاريخية تتناقض على نحو واضح مع الآراء ووجهات النظر اللاعلمية حول تاريخ الفكر الانسانـي .

في طليعة هذه الآراء تحتل نظـرية « المـركزية الأوربية » مكـانا مرموقاً . اما ممثلو هذه النظرية فهم كثر (وقد تعرفنا في مقدمة هذا الكتاب على Windelband كواحد من هؤلاء) . ولكنهـم جميعاً يلتقون في نقطـة مركزية : انهم يفهمون التاريخ الانساني الفكري (والحضاري عموماً) على انه تاريخ للفكر « الاوربي » بدءاً بالعهد اليوناني القديـم ، ومروراً بعصر النهضة والتنوير ، ومنتهياً بالعصر الحديث والمعاصر . ان هـذه الرؤية لمسيرة الفكر الانساني التاريخية يمكن تحديدها بكونها ١ ـ عنصرية رجعية؛ و ٢ ـ لاعلمية مناهضة للنتائج التاريخية العيانية التي تحققت في هذا الحقل. وقد شاهدنا من خلال فصول هذا الكتاب رداً غير مباشر على تلك الآراء .

لقد نشأت الفلسفة العربية ـ الاسلامية الوسيطة خلال القرن الثامن وامتدت حتى القرن الثاني عشر ، ثم عاد الفكر العربي الاجتماعي للنهوض في القرن الرابع عشر على يد ابن خلدون(١) . وقد انجزت خلال ذلك كلـه عملية ضخمة ذات بعدين ، الأول قام علـى الحفاظ علـى التراث الفكري للحضارات القديمة (البابلية ، والهندية ، واليونانية على وجه الخصوص) وعلى تعهده بشكل أدى ، في التطور اللاحق ، الـى تقديمه الـى الشعوب الأخرى كاملاً في حالات كثيرة . اما البعد الثاني فهو تطويـر التراث ذاك تطويراً خلاقاً ، اي تجاوزه على نحو ايجابي عميق من قبـل مفكري العصر

---

(١) لم نضع في هذا الكتاب نصب أعيننا دراسة الفكر الاجتماعي الخلدوني بشكل مفصل، بالرغم من أهميته القصوى . ونحن نقوم حاليا بانجاز هذه الدراسة . وسنلحقها بالطبعـة الثانية من هذا الكتاب ، ان أتيح لنا ذلك .

العربي ــ الاسلامي الوسيط ، بحيث تكشفت من خلال ذلك (وليس فقط على أساس ذلك) الهوية الخاصة بالمفكرين أولئك .

ان مايميز المثلين المرموقين لتراثنا الفكري يكمــن في انصهار صفة العالم والفيلسوف في شخصياتهم على نحو عميق ومثير . لقد تكونت مجموعة فذة من المفكرين العرب الاسلاميين على مدى قرون عدة ، نذكر منهم النظّام والفارابي وجابر بن حيان والبيروني وابــن سينا والحلاج والطبيب الرازي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابــن خلدون والمقريزي . وقد تعرضنا في بحثنا هذا لعدد منهم .

ان تأثير هذه الشخصيات ، وبشكل خاص ابن سينا وابن رشد منهم في حقل الفكر الفلسفي ، قد تجاوز النطاق العربي ــ الاسلامي آنــذاك . لقد امتد هذا التأثير على العصر الوسيط الاوربي وعصر التنوير والنهضة فيما بعد . فاسماء مثل Siger von Brabant في فرنسا و Meister Eckhart في المانيا و Marsilius von padua في ايطاليــا اشتهرت وبــرزت في انحاء اوربا من خلال كونها ممثلة ومــدافعة كثيراً أو قليلاً عــن مــذهب « الرشديــة » .

ان مضمون آراء أولئك المفكرين العرب ــ الاسلاميــين الاجتماعــي والسياسي ــ الى جانب الآراء التي طرحتها الحركات الثورية آنذاك ، مثل حركة القرامطة ــ ينعكس في موقف أولي معــاد للفكرية (الايديولوجيــة) الاقطاعية،هذا الموقف الذي وجد دعائم ضخمة له على المستوى الاجتماعي في التطور الواسع أفقياً وعمودياً للانتاج البضائعي وللاقتصاد التجاري ، وعلى المستوى الفكري في تطور غني للعلوم الطبيعية ، كالكيمياء والفلــك والطب والحساب .

ونحن ان اردنا تحديد طابع الفكر العربي الاسلامي الوسيط في جوانبه الايجابية تاريخياً تحديداً أساسياً عاماً ، فاننا سوف نرى ان ذلك الطابع يقوم على مذهب « وحدة الوجود » مفهوماً ومصاغاً ــ في الخط العام ــ على أساس مادي فلسفي . بالاضافة الى هذا نجد ان ابن خلدون قد استطاع لأول مرة في التاريخ البشري ــ مستفيدًا في ذلك من المحاولات البسيطة التي انجزها بعض المفكرين في هذا المجال مثل الفارابــي ــ ان يكتشف ويطور نظرية اجتماعية ذات آفاق وأبعاد شاسعة ، دافعاً بذلــك التطور العلمي والاجتماعي الى امام .

انطلاقاً من هذين الواقعين الفكريين يمكن فهم القضية على النحو التالي : لقد استطاع مفكرو العصر الوسيط العرب الاسلاميون طرح اسئلة جوهرية وملحة ، حينما حاولوا استيعاب **الطبيعة** و **المجتمع الانساني** ، كما هما موجودان ، أي في قانونياتهما الذاتية .

ان مفكري مذهب «وحدة الوجود» المادي كانوا يرون أن العالم الطبيعي خالد ، تماماً كالاله ، وان الاله هو « عقل » العالم . فهو يوجد ضمن العالم المادي ، وليس خارجه . وكانوا يرون ان العالم « الالهي » هذا يوجد ابداً في زمان ؛ ولذا فالزمان أيضاً خالد . وفي نفس الوقت يؤكد اولئك المفكرون على الوحدة الوثيقة بين العالم « الالهي » والحركة . فالحركة «الذاتية» التي أهملت من قِبل ارسطو ، تبرز هنا وتُمنح أهمية مبدئية . ولاشك ان هذا قد احتوى على دفعة عملاقة للتقدم العلمي آنذاك .

بيد ان اولئك المفكرين لم يستطيعوا فهم المجتمع والتاريخ فهماً فلسفياً مادياً ، كما فعلوا بالنسبة الى العالم « الطبيعي » . فهم – ربما بشيء من الاستثناء للفارابي كما لاحظنا في الفصل الذي كرسناه لدراسته – فسروا المجتمع والتاريخ على نحو مثالي غيبي قائم على فكرة الدين أو الملك أو الفيلسوف أو الشخصية المصلحة بشكل عام . اي أن التاريخ والمجتمع فسرا على انهما ليسا نتاج فعالية مادية جماهيرية ينجزها بالدرجة الأولى العوام والفلاحون والعبيد ، اي انهما لا يتحققان عبر «العمل» الانساني .

هذه القضية نجدها قد استحوذت على الاهتمام الاكبر من تفكير ابن خلدون وممارسته الاجتماعية . ولكن في الوقت الذي استطاع فيه ابن خلدون طرح قضية الوجود الاجتماعي وتطوره طرحاً ملامساً بشكل عميق للفكر المادي التاريخي ، فانه لم يتمكن من تحقيق وجهة نظره هذه فيما يتعلق بـ « الطبيعة » . وكذلك الأمر بالنسبة الى المقريزي .

فعلى العكس مما فعله اولئك المفكرون ، رأى ابن خلدون ان المجتمع الانساني ينبغي ان يُفهم في حتميته المادية . وهذه الحتمية ، في الوقت الذي تعني فيه « اسلوب تحصيل المعاش المادي » ، فانها بعيدة عن الفهم الميكانيكي ؛ ذلك لأن ابن خلدون اعتبر « العمل » الانساني مبدع التاريخ اولاً واخيراً .

ان تاريخ الفكر الفلسفي ، ومن ضمنه مفهوم المادة او العالم المادي ، يُري ، في امتلائه وغناه وبنفس الوقت تعقيده ، ميلين أو بالاحرى اتجاهين

كبيرين أساسيين، المادي والمثالي. في التقرير هذا تبرز تاريخية Historizitaet هذين الاتجاهين ، من حيث هي ذات أهمية قصوى في البحث العلمي الدقيق الخاص بتاريخ الفلسفة .

انطلاقاً من هذا الطرح للمسألة لا يجوز « ارجاع » حلقات تطور قضية فلسفية ما الى نتاجها الاخير ؛ وانما على العكس من ذلك ، ينبغي استنباط واستخراج هذا النتاج من تلك الحلقات التاريخية . ان مايدعونا الى التأكيد على هذا الأمر هو الرد على الموقف غير العادل من تاريخ كثير من المفاهيم الفلسفية ، ومن ضمنها مفهوم المادة أو العالم المادي الذي عالجناه في اطار هذا الكتاب . ولا شك ان واحدة من أهم حلقات التطور الفلسفي للمفهوم ذاك وجدت تعبيرها في الفلسفة العربية الاسلامية في العصر الوسيط.

ولقد هدفت من كتابي هذا أن احلل تطور قضية العالم المادي — الوجود المادي — بأشكاله الأساسية لدى الفلاسفة العرب الاسلاميين آنذاك ، وذلك بالعلاقة مع طرح المؤثرات اليونانية الفلسفية التي انعكست كثيراً او قليلاً وبهذا الشكل أو ذاك في فكر أولئك الفلاسفة .

والحقيقة ، أن تقصي ودراسة تلك المسائل في الفكر هذا يريان بوضوح أن الفكر العربي الاسلامي الوسيط ، الفلسفي او النظري بشكل عام لم يتقوقع في اطار المشكلات الوجودية (الانطولوجية) الضيقة ، بل طرح **من خلال ذلك** قضايا المجتمع والانسان ، بما في ذلك مفاهيم الحرية ، والحتمية ، والتطور ، والديموقراطية ، والعمل ، والمعرفة .

والجدير بالابراز هو ان الطموح من اجل عالم انساني والكفاح في سبيل ذلك كانا المؤشر الكبير للانظمة الفلسفية والاجتماعية العلمية (السوسيولوجية) لمفكري ذلك العصر النّاحين منحى مادياً هرطقياً . ولكن هذا الطموح والكفاح من أجل تحقيقه ظهرا في تلك الانظمة ، وخصوصاً لدى الفارابي وابن طفيل وابن رشد ، من خلال الدفاع عن « وحدة الوجود » او عن « الوجود الواحد » ، حيث يصبح **الانسان** جزءاً **مكملاً** للوجود المادي .

ان هذا الاتجاه يبرز بالحاح لدى ابن رشد في طرحه لـ «**العقل الفعّال**»، حيث تعلن عن نفسها ملامح واضحة لفكرة **المساواة والديموقراطية والحرية**، في عالم تحاول فيه الادمغة والحراب الاقطاعية سحق **الجديد الايجابي اينما** وجد ، وقد ظهر تأثير هذه الافكار البورجوازية المبكرة والثورية في

الانتفاضات الفلاحية التي حدثت في أوربا الاقطاعية ، وعلى الأخص في حرب الفلاحين في المانيا في العصر الوسيط التي قادها Thomas Muenzer .

وفي المقابل كانت الفلسفة المثالية النصّية ، ممثّلة بالخط الأول بأبي الحسن الاشعري والغزالي ، الوعاء النظري الكبير الذي احتوى مطامح الاتجاه الاجتماعي الاقطاعي القائمة على تاطير الواقع والفكر ضمن اغلفة الاستسلامية ، والنصية ، واللاسببية في الطبيعة والمجتمع ، واللاتطور . وقد برز هذا في مسألة « الحرية » و « اللاسببية » على نحو خاص : ليس هنالك من حرية ، بل جبرية يمكن تبريرها بما سماه الاشعري بـ «الكسب» وبما سمي بالتدخل في أمور العالم « على نحو كلي وجزئي » ؛ وليس هنالك من سببية شاملة لمجموع مظاهر الوجود ، بل غائية قبلية تعمرهاارادةمطلقة في تسيير أمور الوجود . بحيث يصبح القول ممكناًبأنالقطنلايحترق بالنار، اذا تدخلت تلك الارادة على نحو ما ومنعت ذلك الاحتراق ، بالرغم من ملامسة النارللقطن . هذا ماطمحالىتأكيدهفيلسوف الفكرالمثاليالغيبيالغزالي في العصر العربي الاسلامي الوسيط .

لقد كانت الريادة الاجتماعية الاقتصادية آنذاك في يد الاقطاع المتعاظم النفوذ . ولذا فقد كان بريادته الايديولوجية قادراً في معظم الحالات على تسديد السهام ضد الفكر المادي الهرطقي ، هذا الفكر الذي تميزت مواقفه المعادية للريادة الايديولوجية تلك بوضوح .

تبقى ظاهرة « التصوف » في العصر ذاك من الوجوه الطريفة والمثيرة حقاً ضمن الذهنية الناحية منحى **هرطقياً ، دون ان يكون مادياً** . لقد ظلت هذه الظاهرة تتارجح بين الفكر المثالي المتميز وبين الفكر المادي المتطور . انها انطلقت من نقطة اساسية تمثل خطاً مشتركاً بينها وبين الفكر المادي ذاك . هذه النقطة هي مجابهة الواقع الاقطاعي وايديولوجيته المناهضة للتقدم الاجتماعي وللفكر الانساني . الا ان الطريق التي سلكته الصوفية لم يكن هو نفسه بالنسبة الى الفلاسفة الماديين . فهو موقف فردي يعتمد « التجربة الذاتية » محوراً لتحقيق غايته . بينما الطريق الفلسفي المادي جمعي يعتمد العقل العام والسلوك العام في تحقيق غايته .

هذا يعني أن الخلاص « الصوفي » خلاص فردي وهمي ، لأنه يرفض « المجموع » ، بينما الخلاص الفلسفي المادي لايتحقق الا على نحو شامل انطلاقا من كون الجميع يحتوون بذرة التقدم والخلاص ، وهي العقل

الانساني النشيط . الى جانب ذلك ، نرى أن وحدة الفكر بالعمل ــ التي يتحقق على طريقها الخلاص الفلسفي المادي العام ــ تكتسب على يد الصوفية إطارا وهمياً يرتد الى مجموعة من الافعال والتصورات الذاتية .

أن الصوفية الاسلامية شكل خجول من اشكال الفكر المادي الهرطقي. انها لم تكن قادرة على استيعاب المشكلة التي طرحتها ــ وهي تحرير الانسان ــ لانظرياً ولا اجتماعياً . هذا يعني انها ترتبط ، من حيث الآفاق التي اشرأبت نحوها ، بآفاق الفكر المادي الهرطقي المتميز .

ان استيعاب « الصوفية » والفكر المادي الهرطقي كان له أن يتم من قبل التقدم البورجوازي الصناعي لو قيض لهذا التقدم ان يكتسب اليد العليا في المجتمع العربي.الاسلامي . وضمن هذا الاطار من المسألة نرى أن « الصوفية » الاسلامية تعبير معقد عن مطامح الانسان آنذاك في التحرر ، ولكنه تعبير عاجز وقاصر ، اذ انه سلبي .

هكذا نجد اذن الفكر العربي الاسلامي الوسيط في خصوبته الضخمة، بدءا من المحاولات الأولى لداود بن المحبر ، مروراً بالمعتزلة ، وانتهاء بابن رشد وابن خلدون . انه فكر حي **انساني** و **موسوعي** و **أصيل** . وكذلك الجانب المناوىء للذين اخذوا بالذرية الاسلامية يشكل خطوة ايجابية على طريق مجابهة الايديولوجية الاقطاعية والاحتجاج عليها .

واعادة النظر الشاملة بمجمل قضايا هذا التراث العملاق تتطلب اخذ موقف ملتزم منه ، موقف يعيد الاعتبار للجوانب المشرقة منه ، ويقيّم الجوانب المظلمة على نحو علمي دقيق . هذا يعني ان اعادة النظر تلك **شرط** أولي من اجل خلق وضوح وتماسك علميين نظريين بالنسبة الى القضايا الاجتماعية والقوميه , الفكرية المطروحة في وطننا الكبير والصغير .

محتويات الكتاب

القسم الثالث

الفكر العربي الاسلامي الوسيط في حلقاته الأساسية



وافقت المديرية العــامة للــدعاية والانباء في وزارة الاعلام بطبـــع
وتداول هذا الكتاب تحت رقم ۲۰۸۳ تاريخ ۱۹۷۱/۲/۲۲ ٠

ان هذا الكتاب يطمح في اثارة القضايا الخاصة بالفكر العربي الوسيط اكثر مما يطمح في الوصول الى احكام نهائية حوله . إلا ان تلك « الاثـارة » تسمح لنفسها بالادعاء المشروع بانها ترتكز على منهجية متماسكة قادرة على الاحاطة بالمشكلة بأبعادها ومضاعفاتها . هذا يعني أن « مشروع الرؤيـة الجديـدة للفكر العربي الوسيط » هـو فعـلاً « مشروع » عمل يمكن ان يستغرق عشر سنوات آخر ، لكي يكتمل في حدوده الدنيا .

لقد كتب حول الفكر العربي الوسيط حتى الآن من المجلدات أكثر مما كتب ممثلو هذا الفكر . وبالرغم من هذا فلا تزال المشكلة قائمة . ان معظم المستشرقين والباحثين العرب الذين تعرضوا لهذه المشكلة قد وقعوا ضحية الانتقائية البين ـ بينة أو السطحية أو الذاتية اللاتاريخية . ولذلك فان أبحاثهم النهائية لا يمكن ان تمثل بالنسبة الى الفكر العلمي التاريخي النقدي حتى ولا المقدمة أو التمهيد لدراسة تراثنا الفكري . ان تلك الابحاث قد اثارت مجموعة من المشكلات الخاصة بهذا التراث ، ولكنها ظلت ـ في الحدود العامة ـ تراوح بين الانتقائيـــة البين أو السطحية او الذاتية اللاتاريخية .

ان مؤلف هذا الكتاب ، الذي سيسير بمشروعه هـذا حتى الفترة الراهنة من مسار الفكر العربي ، يجد المبرر العميق لعمله قائما في الخط الاول على استجلاء وحدة الفكر العربي منـذ القرن السابع حتى العصر الحديث ، وعلى اكتشاف وابراز المعالم الثورية في هذا الفكر لصهرها على نحـو خلاق في بوتقة الكفاح العربي والانساني من أجـل التحرر الاجتماعي والقومـي .

ان اعادة النظر في تراثنا الفكري ـ والحضاري العام ـ على نحو معمق لم تعد شأنا من شؤون « المفكرين والمثقفين » ، بل تحـولت في عصرنا هذا النابض بالتحولات والمفاجآت والتوقعات الخصبة المعقدة الى احـدى مهمات الثورة الاجتماعية والقومية والثقافية التكنولوجية .

من هذا المنطلق كان من اهداف الكتاب الاساسية اكتشاف «الجسور» التي تصل بين الجوانب الحسية الثورية في تراثنا وبين الفكر الثوري المعاصر .

وهي محاولة ، أو مشروع ؛ ولكنها محاولة او مشروع يجـد مبـرر وجوده ونمائه وتطوره في الوجه الجديد الآخذ في التكون في وطننـا الصغير والكبـير .

النشر والتوزيع في الاقطار العربية :

دار دمشق : دمشق شارع بور سعيد هاتف ١١١٠٢٢

السعر :